

ازہر الازہار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبیدالحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

www.besturdubooks.net

۱۔ آتھ نقل فقہہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار لان الاعتبار بما فی الشئ الی نظیرہ وکانہ قال قبسوا الشئ علی نظیرہ وھو شاہد
 لکل قیاس سواء کان قیاس المثلات علی المثلات اوقیاس الفروع الشرعیۃ علی الاصول فیکون اثبات حجۃ القیاس بہ ثابت
 بالنص وحدث معاذ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجدوا فی النبی علیہ السلام حین بحث معاذ الی الین قال لہم تحقیقہ یا معاذ فقال بکنا
 قال فان لم تجدوا قال بسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجدوا قال اجتہدوا برأی فقال الحمد للہ الذی وفق
 رسولہ بہا یرضی بہ رسولہ فلولہ یکن القیاس حجة لانکرم ولما حمد اللہ علیہ ولا یقال انه یناقض قول اللہ تعالیٰ ما
 فی کتاب من شئ فکل شئ فی القرآن فکیف یقال فان لم تجد فی کتاب اللہ لانا نقول ان عدم العبد ان لا یقتضی عدم
 کونہ فی الکتاب واما المعقل فہو لان الاعتبار واجب لقولہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار وھو واما فی قضیۃ عقوبات
 نکف اذ کما سبب فی فمعاذ وھو التامل فیما اصاب من قبلنا من المثلات ای العقوبات بالقتل والجلد باسباب نقلت عنہ
 من العدد اولہ وکان یبذل لکف عنہما احقر من اعن مثلہما من الجرائم۔

بہر بل قیاس کے محبت برائے پر عقلی و عملی ہیں۔ ۱۔ (۱) قولہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار (۲) (سورۃ بقرہ ۱۷۷) اعتبار کے معنی ہیں کسی چیز میں
 نظیری ضرب لڑنا دینا۔ مگر اگر دلیل فرمایا کہ قبسوا الشئ علی نظیرہ یعنی اسے یاد کرو اس کے نظائر پر قیاس کرو۔ حکم اپنے علوم کے اعتبار سے ہر شے کے قیاس کو شامل ہے خواہ
 مذہب کا قیاس ام سبقت کے عذاب پر کیا جائے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول شرعیہ پر کیا جائے جب اس آیت میں قیاس کرنے کا حکم دیا گیا تو قیاس کا جتنے ہر امور پر جو نقص
 ثابت ہو جائے (در حکم بحث ہر اوزار آئے گا)۔

(۲) حجیت قیاس پر حضرت صادق علیہ السلام کی حدیث مشہور ہے کہ حضرت معاذ کو یمن کا دلی بان کر بھیجا تو ان سے حیا فرمایا اے معاذ
 تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیسے چیز سے کرو گے؟ انھوں نے دیا کتاب و سنت سے آپ نے سوال کیا کہ اگر تم کتاب و سنت میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے؟ انھوں نے عرض کیا اے
 سنت رسول اللہ سے۔ آپ نے پھر فرمایا اگر تم سنت رسول میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ عرض کیا کہ تو ہمیں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ میں کہہ رہا تھا اے خدا کا رسول
 کہ اس نے اپنے رسول کے آیت کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول راہی اور غرض ہے کہ اللہ تعالیٰ اگر قیاس بحث شرعیہ نہ کرتا تو آپ معاذ کا قول "اجتہد برأی"
 کو زرا در فرمادیتے اور میں کہہ کرگز آہ خدا کا شکر بخا لاتے۔

یہ اعتراض دیکھا جائے کہ یہ حدیث قرآن کی آیت "ما فطنا فی الکتاب من شئ" کے معنی ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیز قرآن میں موجود ہے تو پھر یہ کہنا
 کیسے درست ہوگا "فان لم تجد فی کتاب اللہ" کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ کتاب اللہ میں نہ پائے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر
 موجودہ احکام جو کفار پر نظر سے مسلم نہیں ہوتے، بذریعہ قیاس ان کا اس میں کیا جاتا ہے (۱) حجیت قیاس کی عقلی دلیل (۲) یہ ہے کہ اعتبار واجب ہے "یہ قولہ تعالیٰ
 فاعتبروا یا اولی الابصار" جو کفار سابقین کی نزاول کے بارے میں وارد ہے، آگے اس کی تفصیل آتی ہے، بہر حال اس اعتبار کے معنی میں خود مثال کرنا ام سبقت
 کے عذاب پر یعنی قتل اور جلا وطنی وغیرہ سزاؤں پر جس کے اسباب بتائے گئے، یعنی اللہ کے رسول سے دشمنی اور ان کی تکذیب و تکلم ہم میں سے باہر ہیں ان
 کا میں پاداش سے بچنے کے لئے۔

۱۔ قولہ حضرت امین صلی اللہ علیہ وسلم "فان لم تجد فی کتاب اللہ" وغیرہ مشہور و قال الفرزانی فی حدیث تفسیر اللہ بالقبول والاشہار متواتر معنی ولایاد الی قوۃ ذہ الحریث ذکر العنف ذہ الحریث
 استہار ولم یقل بالعرف علی قول المتن قولہ "ان لم یقول" انما یقول بالانتقال فقوله تعالیٰ وسریت معاذ۔

۲۔ قولہ اجتہد برأی، ان اجری حکم کتاب اللہ و سنت رسول اللہ و ما فی الامثال لجماعۃ الصلۃ والقیاس الشرعی یہی اجتہاد و اجازۃ اطلاقا للجب علی السبب ۱۲

۳۔ قولہ ویتقوا الذہ وذلک انما علی منہ یکرم فان لم تجدوا۔ ولم یقل فان لم یکن فی الکتاب الذہ۔ مارتفع المناقضۃ ۱۳۔

۴۔ قولہ ویرای الوفتہ انما فی الذہ۔ وانا فسر المنصف و الاعتبار بالمتامل و ان کان المراد من ذہ انما الی الغضب فی استحقاق تلك المثلات عند مشاشرۃ
 الاسباب الاتی فکت عنہ لان ذہ المراد مسبب من انما فی امر الہم فایم السبب مقام السبب و یل ان الاعتبار ہوا تل الخ ۱۴۔

میر حاصل للعنی قیسوایا اولی الابصار احوالکم باحوال هذه الكفار واما ملوا باکم ان تتقدموا العدوة الرسول و
لذیہ تبطلوا بالجلد والقتل کما ابتلی اولئک الکفار به وهذا هو الثابت بعبارۃ النص والقیاس الشرعی نظیر
لذا التامل فکما ان العدوة علة والعقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعمودین الی حال کل اولی الابصار فکذا لک
علة الشرعیة علة والمحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیہ الی المقیس فتكون حجیة القیاس حیثئذ بالدلیل للعقوب
لما حصل ان قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار لواجری علی عمومہ من کل رد الشئی الی نظیرہ وان کان واقعاً فی حق
عقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس بم نقلای ثابتاً باشارة النص لا بعبارۃ وان اختص بالتامل فی العقوبات
اددہ فیما کان اثبات حجیة القیاس بم عقلاً ای ثابتاً بدلالة النص لا بالقیاس والا یلزم الدصاد وكذلك التامل
حقائق اللغة لاستعارة غیرها لثانہ بیان للاستدلال المعقول بوجه اخر وهو ان یتامل مثلاً فی حقیقة
سند وهو المیکل للعلوم فی غایة المجرأة ونمایة الشجاعة ثم یستعاضاً هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطۃ
شراکة فی الشجاعة۔

فی غرض مفہوم یہ ہوا کہ اسے عقل و بصیرت والو اتم اپنے احوال کو کفار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس معاملہ میں عز و ذکر کہ اگر تم اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی اور
یہ سے پیش آؤ گے تو ان کفار کی طرح تم بھی قتل اور جلا وطنی کی سزا میں مبتلا ہو گے یا آیت کا یہ مفہوم تو جبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اسی کی نظیر ہے۔
اگر اس میں عدالت ملت ہے اور عقوبت و سزا حکم ہے جو کفار سابقین سے قائم ان لوگوں کی طرف منتقل ہو گا جن میں اس کی علت موجود ہوگی۔ اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمت
الکوی علت ہوگی (مثلاً اسکارس) تو یہ حکم حرمت بھی اہل (مقیس علیہ) سے منتقل ہو کر ہر اس فروع (مقیس) میں ثابت ہوگا جس میں علت (اسکارس) پائی جائے گی۔ اس
پر حجیة قیاس کا ثبوت دلیل عقلی سے ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ آیت فاعتبروا یا اولی الابصار خاص کر اسم سابق کی سزاؤں کے بارے میں نازل ہونے کے
بعد اگر اعتبار سے ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹنے کے معنی قائم قرار دے جائیں تو قیاس کا حکم ہونا لفظ یعنی اشارۃ النص سے ثابت ہوگا نہ جبارۃ النص سے۔ اور اگر سابق
کی رعایت کرتے ہوئے اعتبار کو خاص رکھا جائے صرف ان جیسی عقوبتوں میں فکر نہ کرنا کہ پر تو قیاس کے تحت ہونے کا ثبوت عقلاً یعنی بدلالة النص سے ہوگا نہ کہ قیاس
اور لازم آئے گا اعتدال ہو۔

(۲) اسی طرح الفاظ کے لغوی معانی پر غور کر کے بطور استعارہ دوسرے معانی کے لئے ان کا استعمال شائع و دلالت ہے۔ یہ قیاس کے تحت ہونے کی دوسری عقلی دلیل
ہے۔ یعنی مثلاً لفظ "اسد" کے معنی غوری پر غور کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں بے حد جرأت اور ہمتا کی ببادی ہوتی جاتی ہے۔ پھر یہ اور آدمی کے لئے یہ لفظ
تکرار کیا جائے شجاعت اور بہادری میں شرکت کی بنا پر۔ (تو اس قسم کا استعمال بالکل عام ہے)۔

اور بعد از ان سوق الآیۃ ثلاثہ فان الامتثال بالقرین المتلوق مع اسوق فانک لآیۃ والتمہ جبارۃ والقیاس ثابت من متلوق لآیۃ من فیہ سورۃ قتال الآیۃ علیہ اشارۃ فان قال علم
لن ان لآلہ و شکل جبارۃ النص کتابا کان اوسۃ۔ (جہی فہما است حاصلہ)

تو کہ بالقیاس المراد ما کان یراد ان اثبات حجیة القیاس بقولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار لثبات بالقیاس غلانی فی ذلک لآیۃ قیاس حال اولی الابصار علی حال الکفار دلی علیہ قیاس الاحکام الشرعیۃ
بما ضرور حیثئذ فہم اشارۃ بقولہ بالقیاس المراد وہو ان اثبات حجیة القیاس بلہذا لآیۃ اثبات بدلالة النص فان کون وجوب عدلہ مستلزم وجوب حکم امر بدیک البیراجہ تاکد حصول الوقوف علیہ
باعتدالہ بالقیاس عدم دہود حال وانظر فلا یلزم عدلہ ل ۱۲

تو کہ وہو ان یتامل المراد تفریر لا بدیکہ معنوی المتن فان حاصل مفہومہ ان یتامل فی معنی اللفظ لاستعارہ غیر ذلک اللفظ لذلک المعنی و لیس معاملہ بامہ اشارۃ من ان یتامل
اللفظ لثم یستعار ذلک اللفظ لغير ذلک المعنی قالہ ان یتامل فی تفریر معنوی المتن دہو ان یتامل مثلاً فی معنی لرجل الشجاعت و ہو الانسان الموصوف بالشجاعۃ ثم یتستاع غیر ذلک
دلی اللفظ لاسد فذلک المعنی بواسطۃ الشراکۃ فی الشجاعۃ۔ التلمہ الی ان یحیل جبارۃ المتن علی القلب و یتامل ان تقدیراً بکذا التامل فی حقائق اللغة و مستحضر ہا غیر ادا لاستعارۃ
معرکہ غیر ذلک الحقائق حیثئذ یرتبط امانال اشارۃ بالمتن فمثال ۱۲۔ ۵

فاحكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم المحمدة بناء على ذات حكم الأمر يعني حيثما قامت التسوية تثبت المحمدة
إذا حكم النص والداعي إلى العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لأن إيجاب التسوية في القدر
في هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالا متساوية ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس لأن المماثلة تقوم بالصورة
التي وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة بالصورية والجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قول المحمدة
للمحمدة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالمحمدة مع الشعير اذ لم يوجد القدر كما في العديديات لم تشتط
سادة ولا يظهر الرادوي ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا
والمحمدة والردامة فالجواب بقولهم وسقطت قيمة المحمدة بالنص وظهور قوله عليه السلام جيد هاو وديما سواد وهذا حكم
نص اي كون الداعي الى وجوب التسمية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني
غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول
نص شامل للحكم والعلة جميعا.

برجال حديث كالحكم به هو كحكم جنس كباو له وقت مقدارين براري واجب به. اور براري مدرجہ پر محرمت یعنی ہے۔ یعنی جہاں براری نہیں پائی جاوے گی وہاں
رہت ثابت ہوئی۔ تو جس کا حکم یہ ہے کہ براری واجب ہے اور اس کا سبب "یعنی جو علت وجوب تسمیہ کی باعث ہے وہ" قدر جنس ہے کیونکہ حدیث میں مذکورہ اصول کے
مطابق باو کے وقت مقدار میں براری کرنے کے حکم دینے کا قاضی یہ ہے کہ خود وہ اشیاء کو ہم باہل مطلق قدر مساوی الا قدر ہوں اور یہ بات صرف ہی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ
اور قدر میں مشترک اور جنس میں متحد ہوں کیونکہ براری ممانعت ظاہری صورت اور تسمیہ حقیقت دونوں لحاظ سے مساوی ہونے پر متحقق ہوتی ہے اور یہ قدر جنس ہی کے
مستحق ہے۔ اس لئے کہ قدر (اپ اسے ممانعت معنوی معلوم ہوتی ہے اور جنس کے اتحاد سے ممانعت معنوی متحقق ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ المحمدة بالمحمدة
کی تمام جنس کی طرف اشارہ ہے۔ اور مثلا بمثل سے قدر میں مشترک ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ لہذا اگر ہم جنس نہیں کہیں مگر اگر ہم باو کے ساتھ یا قدری
ہوں جیسا کہ حدیث میں اشیاء کا باہم باط، تو ان میں مساوات شرط نہیں اور کی زیادتی سے رہا متحقق ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ صرف قدر جنس سے
ممانعت کا متحقق ہو جانا مسلم نہیں۔ بلکہ اس کے لئے اشیاء کے اوصاف یعنی جید اور دیما ہونے میں بھی باہم مساوی ہونا ضروری ہے تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا
جید و دیما ہونے میں براری کا اعتبار نص سے ساقط ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے "جید ہا و دیما سواد" یعنی جنس کی سطح میں آچھے
کے سب برابر ہیں جن میں مساوات کافی ہے۔ اور یہ بھی نص ہی کا حکم ہے، یعنی مساوت واجب ہونے کی علت قدر جنس ہونا جنس قیاس اور رائے ہی سے نہیں
بلکہ نص کے اشارہ سے ثابت ہے تو اس مقام میں مصنف کا قول "ہذا احکم النص" میں حکم سے نص حدیث کا مدلول وار ہے جو حکم شرعی (وجوب تسویر) اور علت
الاولیٰ کو شامل ہے۔ اس کے برخلاف پہلے جو "ہذا احکم النص" کہا ہے وہاں حکم سے جنس حکم شرعی مراد ہے۔ ۵۰۰

۱۱۔ قول المماثلة الصورة هنا عبارة عن هتادي في المعيار وهو الكيل والوزن فبالمعاد يتساوى الطول فيا له طول والعرض فيا له عرض ۱۱۔

۱۲۔ قوله قد لا بد ان تكون الامان المحمودة عبارة عن كمال معنى للمالية دار واداءة هودن المحمودة كيف ياتى الاشكال انما نفس فيتوقف المماثلة على الاتحاد في الوصف ايضا ۱۲۔

۱۳۔ قوله وهو قوله عليه السلام جید الی جید الاشیاء المستترة للمحمدة في الحديث ودریہا سواد فلا بد ان رعاية المماثلة في القدر في بین المخطی الجید بالخطی الودی ولا اعتبار
لینة والردامة قال عزیزی نے تحریر کی احادیث الہدیہ فی الحدیث غریب بہذا اللفظ ومنہا یونہی منہا المساق حدیث ابی سعید رواہ مسلم قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم المذهب بالمذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والماء بالماء مثلاً بمثل یدابیر فی زاد او استراد فقہ دینے والاخذ والمعطى فيه

۱۴۔ تفسیر ۱۲۔ ۵۰۰

فالاخراج من الدہار عقوبۃ کا قتل حیث سوی بدینہما فی قولہ تعالیٰ ولوانا کتبنا علیہم ان اقتلوا انفسکم اذ اخرجوا من ديارکم ما فعلوا الا قلیل منهم والکفر یصلح داعیا الیہ فکلمنا وجد الکفر یتروّب علیہ الاخراج واول المحشّین یدل علی تکرار ہذا العقوبۃ واما جلا دھمّ ایاہم من غیبر الی الشام وقیل هو حشرہم یوم القیمہ ثم دعانا الی الاعتبار فی قولہ اعتبارا بالامل فی معنی النصّ للعمل بہ فیما لا نصّ فیہ فاعتبرا حوالنا باحوالہم ولحشرہ عن مثل ما فعلوا لوقیاعن مثل ما نزل بہم لکن انک ہمنا ای فی القیاس الشرعی فتأمل فی علۃ النصّ ولعدیمہا الی الفہم انثبت حکم النصّ فیہ ولا اصول فی الاصل معلولۃ دھمّ کلّ من توہم انہ لا یلزم ان یکون النصّ معلولا حتی یردّ الی الفہم بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من کتاب والسنة والا جماع ان یکون معلولا بعلتہ توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا او یکون معلولا بعلتہ فاصح لا توجد فی الفرع الا انہ لا ینبغی ان ینتفی بہذا القدر بل لابد فی ذلک من دلالة التمیّز ای دلیل یدل علی ان ہذا ہی العلة لا غیر کما یعلم فی قولہ علیہ السلام الخنطۃ بالخنطۃ من المقابله ومن قولہ مثلا بمثل کون القدر والجنس علۃ۔

اب اس میں غور کرو کہ ۱۔ گھڑ سے اخراج بھی قتل کا طرح مراد ہے ۲۔ اس لئے کہ دوسری آیت میں یکساں طور پر دونوں کا بیان ہے "ولوانا کتبنا الایۃ" اور اگرچہ ہم ان حکم کرتے کہ ہمارے گروا پی جان یا چھوڑ دیکھو اپنے گھر سے تو ایسا نہ کرتے مگر حضور نے ان میں سے ۱۔ "اور کفر ہی اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے ۲۔ یعنی جہاں کفر متحقق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی ترّجّہ ہوگا ۳۔ اول الخشر کا عنوان وکالت کرتا ہے کہ یہ سزاوارد برا پیش آنے والی ہے، جس کا مصداق خیر سے شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے دوبارہ جلا وطن ہونے کا واقعہ ہے۔ اور رجسٹری کے کتابے کہ دوبارہ حشر سے یوم قیامت کا حشر مراد ہے۔

۴۔ "پھر" فاعتبرا الایۃ کے دہرے دہرے کہہ کر یہ کہہ کر دیا یعنی نفس کے معنی میں حشر کریں تاکہ جہاں نفس وارد نہیں ہوتی وہاں اسی نفس پر عمل کریں ۵۔ لہذا یہودی حالت پر اپنے اصول کا قیاس کریں گے اور ان کے افعال بد سے بچ کر رہیں گے۔ تاکہ ان پر جو عتاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں ۶۔ قیاس فری میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ پہلے علت نفس میں حشر کرتے ہیں پھر اس کو فرج کی طرف متدی کرتے ہیں۔ تاکہ اس فرج میں بھی حکم نفس ثابت کریں ۷۔ اور نفس کے لئے علت کا ہونا بھی اہل ہے ۸۔ اس حالت سے صنف ۲ کا منشاء دھمّ وکندہ ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی کو ضروری نہیں چاہیے کہ ان پر قیاس کر کے فرج میں حکم نفس متدی مانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نفس کی کوئی علت دہر یا ایسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور قابل تدبیر ہے۔ لیکن نفس کی کتاب و سنت اور اجماع کا اہلی تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فرج میں بھی پائی جاسے ۹۔ لہذا قیاس کے لئے ۱۰۔ "فرج اہلی تقاضا ہو کہ نہ کافی نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ علت کی مشابہت کی بھی کوئی دلیل ہو ۱۱۔ یعنی کوئی ایسی دلیل ہو جی چاہے جو اس بات پر دلالت کرے۔ ۱۲۔ استنبط علت ہی نفس اور نفس کی علت ہے دوسری کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث روا کے اندر الخنطۃ بالخنطۃ، میں ہم نفس کے ساتھ مقابلہ ہو مثلا بمثل کے قول سے چھپتا ہے کہ حرمت واپس لئی علت قدر و جنس ہے۔ ۱۳۔

۱۔ قولہ یل الا۔ اولیٰ واولیٰ من ثمان و فیہ اقل من من العبرۃ والایۃ عدم تقدم غیرہ لاجہا حضرت خزائنہ قتال ۱۲۔

۲۔ قولہ ولا اصول اسے النفس المتفطنہ للا حکم من کتاب والسنة ولا جماع۔

۳۔ قولہ و فیہ من توہم الا۔ فیہ من المتفطنہ لا ولفظ افضل فی شرح فی جزاء القام فہذا یقتضی ان ذہا حکم بحث علیہ فاقول انہ دلیق توہم لایاسب راوی المتنفذ ۱۳۔

۴۔ قولہ ان یکون الا۔ یتقام لادۃ علی من القیاس حجت من غیر تفرقة بین نفس ونفس فیکون الاصل ہر التحلیل ۱۴۔

۵۔ قولہ ان لا یکون معلولا ہی کیونکہ اللہ کا اہل ہر حکم ہو جو ان الحاکم آہنا و نحن عبیدہ ۱۵۔

۶۔ قولہ ان لا یدل فی ذلک اسے فی القیاس من دھمّ وکندہ التمیّز ای من دلیل غیر دھمّ التفرق فی الکلم من بین الاوصاف ان التعلیل بائی وصف کان بجزء العقل اسلم۔ وکذا اور نہ ہا مجہول فلا بد من تمیز مجہول سے دلیل یدل الی آخر تاہل الشارح ۱۶۔ ۱۷۔

ثم قوله فاذا اجتمعت هذه النسخة اعدوا فرائضهم واما عند فريضة فلكما عاين في بل العر الشامي بل العر الثالث من هذه فانه اذا اقام الليل الميرة فليقل من غير ما كان في الليل على ان هذه النسخة في الحال معلوم ان
المرزوقه في حال فريضة واما عند فريضة فليقل من غير ما كان في الليل على ان هذه النسخة في الحال معلوم ان
ثم قوله انهم يبسوا في اخره واما في اخره فليقل من غير ما كان في الليل على ان هذه النسخة في الحال معلوم ان
ثم قوله انهم يبسوا في اخره واما في اخره فليقل من غير ما كان في الليل على ان هذه النسخة في الحال معلوم ان

کشمادۃ خزیمۃ وحلہ فائدہ مخصوص بقولہ علیہ السلام من شہد لہ خزیمۃ فهو حسیبہ ولا ینبغی ان یقاس علیہ من ہوا علی الاطلاق
منہ کالخلفاء الراشدین اذ تبطل حیث نشد کرامۃ اختصاصہ بخلاف الحكم وقصته ما روى ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشتري
ناقۃ من اعرابی وادفاه الثمن فانکر الاعرابی استيفاء وقال هلم شہید ا فقال من یشہد لی ولم یحضر فی احد فقال خزیمۃ انا
اشہد یا رسول اللہ انک اوفیت الاعرابی ثمن الناقۃ فقال کیف تشہد لی ولم تحضر فی فقال یا رسول اللہ انا نصدک بما تاتینا
به من خبر السماء اقلنا نصدک بما تخبر به من ادا ثمن الناقۃ فقال من شہد لہ خزیمۃ فهو حسیبہ فجعلت بشہادۃ
کشمادۃ مزجلین کرامۃ وتفضیلا علی غیرہ مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فی حق العامۃ فلا یقاس علیہ غیرہ
وان لا ینکون معد ولا بد عن القیاس ای لا ینکون الاصل مخالفًا للقیاس اذ لو کان ینکون بنفسہ مخالفًا للقیاس فکیف یقاس
علیہ غیرہ کبقاء الصوم مع الاکل والشرب ناسیًا فائدہ مخالف للقیاس اذ القیاس یقتضی فساد الصوم به وانما البقیانہ لقولہ
علیہ السلام للذی اکل ناسیًا تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک اللہ فلا یقاس علی الخاطی والمکرم کما قاسہما الشافعی۔

”جیسے ایک شخص نے شہادت کا قبول ہوا، اس لئے کہ حکم کے ساتھ مخصوص ہے اس حدیث سے من شہد لہ خزیمۃ فهو حسیبہ۔“ اس کے تحت میں خود بخود لکھی ہیں تو تمہارا ان کی گواہی
کافی ہے۔ تو ان پر دوسرے کسی کو قیاس میں کیا جاسکتا ہے چاہے رجب میں ان سے پہلے کہ گواہی دے جو چاہے خلاف سے۔ اور ان کی گواہی میں بھی تمہارا شہادت بہتر نہیں ہوگی کیونکہ اس سے تمہارا ان کی
شہادت قبول ہونے کی خصوصیت کا اعتراف ہوا کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے آپ کو شہادہ دے وہ باطل ہوا تو ان کی انھیں یہ ہے کہ ایک مرتبہ ہی حکم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی
قد سے ایک نوٹھی خودی اور اس کی پوری قیمت اس کے حوالہ کر دی۔ اس کے بعد پندرہ قیمت وصول پانچ سے انکار کر دیا اور دوبارہ قیمت کا تقاضا کیا۔ آپ نے فرمایا کہ میں تو قیمت ادا کر چکا ہوں
اس نے مطالبہ کیا کہ کوئی قیمت پر گھٹیش کیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ معاملہ تو میرے در قبضہ سے دوہین تہا میں بڑا ہے جہاں کوئی نہیں تھا میں گواہ کہاں ہے ہوں حضرت خزیمہ نے یہ باتیں
سن کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں یا رسول اللہ! بیشک آپ نے اس کی نوٹھی کی پوری قیمت ادا کر رکھا ہے۔ آپ نے قبضہ اور پانچ دینا، تم تو اس وقت موجود نہیں تھے پھر کسی طرف میرے حق
میں گواہی دے رہے ہو انھوں نے جواباً عرض کیا یا رسول اللہ! آج کل اور یہ ایک عظیم الشان قبول میں جب ہم آپ کو نقلی طور پر سچا جانتے ہیں تو یہ نوٹھی اور اس کی حقیقت قیمت کی کیا
حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کر سکتے ہیں آپ نے خوش ہو کر فرمایا ”من شہد لہ خزیمۃ فهو حسیبہ۔“ تو اعزاز و اکرام کے طور پر خاص ان کی شہادت کو دوا دیں
کی شہادت کے برابر قرار دیا گیا۔ روزہ عام لوگوں کے حق میں نصاب شہادت کی تکمیل دوسری نصوں کی مدد سے شرط لازمی ہے۔ لہذا خزیمہ پر دوسرے کسی قیاس میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔
اس قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل، قیاس کے مخالف ہو۔ کیونکہ اصل میں جب خود ہی قیاس کے خلاف ہوگا تو اس پر کسی دوسرے کو کسی طرح قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جیسے روزہ کی
حالت میں بھول کر کھانی پینے کے بعد روزہ نہ ہوا رہنا۔ یہ حکم قیاس کے باطل مخالف ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بھول کر کھائی پینے کے بعد روزہ فاسد ہو جائے چاہئے۔ کیونکہ رکن
روزہ ہوجانے سے چاہئے نسیا کیوں دہر عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ اور روزہ سے کارکن ہے کلف من الاکل والشرب والجماع لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے بقائے صوم کا حکم دیا۔
محض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہی ارشاد کی وجہ سے جو آپ نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے والے کے حق میں فرمایا تھا ”تم علی صومک اللہ“ (تم اپنے روزہ کو مکمل کر دو کیونکہ
تم کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے)۔ چونکہ حکم خلاف قیاس ہے کہ لے خطایا اگر اکر کی حالت میں کھانی لینے کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے۔

۱۔ قولہ اختصاراً اختصار خودیہ ثم اثم انما اختص خزیمہ بکفرہ لا خفاء من الما من یفرہم اذا اشارۃ لمرسل علیہ السلام با علی ان قوله علی التمام فی انوار الایمان ۱۲۔
۲۔ قولہ معدولہ بہاء لفتیۃ فان العدول لازم دبر المیل من الطريق کذا قبل وکن فی مجمل مد ولان عدول دبر العرف فیکون متبداً وخیئذہ فابا ہر لاندۃ ۱۲۔
۳۔ قولہ یقتضی فساد الصوم ہای بالکل والشرب سبب لغوات رکن الصوم دبر الاساک عن قضاء شہری الفرج والبطن والشمی لا یجوز بدو رکۃ ۱۲۔
۴۔ قولہ فلا یقاس الا علی ہدیس جیہا اشتراک فی الخلفۃ فان الخلفی واکثر الصوم کذا تاصر یوزب للورکما اذا فتن من ولم یثبت فذل الماد فی حلقہ والمکوا ایضا ذکر الصوم وحقہ فی قوله
والناسی فلیس ہو ذکر الصوم ولا یعظم ہر الایم یوم الصوم وکان تعدیس بقصد غیس ہر تارک کما کلف بالکل والشرب والیہ است راہی علی اللہ علیہ وسلم بقوله فانما طعمک اللہ و
سقاک اللہ ای ہر لاندی الحق علیک الفیان سخی اکمت وشررت۔ ۱۲

واللکوة الکفه الانسان والجماء الی فلم یکن عندهما کعد والناسی فیفسد صومهما وقد فزعناهما فیما سبق علی کون الاصل فیما لقیاس
ولا ضیر فیہ فان اکل ثمر المسائل یتفرع علی اصول مختلفة ولا یشرط الایمان فی رقبۃ کدارۃ الیمین والظہار لانه تعدیۃ الی ما یشرط
نص بتغییرہ تغریب علی الشرط الرابع وهو ان لا یكون النص فی الفرع وهو النص للطلق عن قید الایمان موجود فی رقبۃ کدارۃ الیمین
والظہار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبۃ کفاسۃ القتل وتقیید بالایمان مثلهما کما فعلہ الشافعی لانه لا یحتاج الی القیاس مع وجود النص وکذا
فیما یحتاج الی القیاس نص بالفرع واما فیما لا یشرط فلا یس بان یشیت الحکم بالقیاس والنص جمیعہا کما هو دلب صاحب الہمدانی یتستدل
لکل حکم بالمعتدل والمنقول تنبیہا علی انه لو لم یکن النص موجود الیشیت بالقیاس ایضاً والشرط الرابع ان ینبغی حکم النص بعد التعلیل
علی ما کان قبلہ انما صرح بقید الرابع لثلاثیہم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطاً لایحکم فیہ کما کان هذا بشرطاً سابغاً فاطلق الرابع تنبیہاً
علی انه شرط واحد ومعنی بقا حکم النص ان لا یتغیر عما کان علیہ سوی انه تعدی الی الفرع فعم وانما خصصنا القلیل من
قوله لا یتبعوا الطعام بالطعام الا سواہ بسواہ جواب سوال مقدر وهو انکم قلتم ان لا یتغیر حکم الاصل بعد التعلیل وفي قولہ
علیہ السلام لا یتبعوا الطعام بالطعام لما علمتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعدیم الی غیرہ الطعام فقد خصصتم القلیل
من النص الدال علی حرمة الربوا فی القلیل والكثیر واقصرتم حرمة الربوا علی الکثیر فقط۔

اسی طرح کہ وہ بھی روزہ یا در نہتا ہے کسی انسان کے مجبور کرنے پر جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے افطار کر کے تو ان ذلول کا عذر نہ ہی کے عذر کے برابر نہیں ہے اس سے
ان کا روزہ فاسد ہو جائے گا ورنہ کسی کا فاسد نہیں ہوگا اور اگر یہ ہے کہ کچھ صفحات میں ہم نے مل مخالف قیاس نہ ہونے کی طور پر خالی اور مکڑ سے تفریح کی تھی بھیریاں فرج نظیر
للال ہونے کی طور پر بھی ان ہی دروں سے تفریح کی گئی۔ اس کی کوئی تفریح نہیں کیونکہ بہت سے مسائل اہمات مختلفہ سے متعدد امور میں تفریح ہوتے رہتے ہیں۔ (۱۵) اور کفار میں
اور انہما میں جو عام آثار کی جاتے ہیں کہ لے ایان کی شرط کا کفار قتل پر قیاس کر کے) درست نہیں کیونکہ اس سے فرج کے سارے میں مسئلہ حل ہوتے ہوئے اس کے تعلق
بالل کے حکم الی کا قدر لازم آئے۔ یہ تفریح ہے جو تفریح ضروری اور دیگر قیاس جب ہی درست ہے کہ فرج میں جس دھور۔ دیر میں کفار یمین و ظہار کے غلام کے سلسلہ میں ایان کی تیس کے
بغیر ملکی نص پرورد ہے اس سے اس کو کفار قتل میں مذکور غلام (فتویٰ و رقبۃ متعینہ) پر قیاس کر کے ایان کی قید سے مقید کرنا چاہیے جس طرح کہ امام شافعی نے کیا ہے۔ کیونکہ نص ہند
رہتے ہوئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔ فائدہ فرج میں جس ہونے سے ایسے قیاس کی ممانعت ہے جو کہ فرج کی نص کے خلاف ہو لیکن اگر قیاس نص فرج کے موافق ہو تو اس قیاس میں
کوئی معائنہ نہیں۔ بلکہ یوں کھا جائے گا کہ حکم فرج بیک وقت قیاس اور نص و دروں سے ثابت ہے چنانچہ صاحب باب کا فرج ہی ہے کہ وہ حکم کی عقلی اور نقلی دونوں قسم کی دلائل بیان کرتے
ہیں جس سے اس امر پر تسلیم کرنا نہ ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں بالقرن اگر مستقل نص وارد ہوتی تو بھی حکم بگاڑنے کی ضرورت نہیں۔ (۱۶) قیاس کی جو بھی شرط ہے کہ تعلق کے بعد
نص کا حکم دیا جائیگا رہے جیسا کہ قیاس سے پیشتر تھا۔ مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس مسئلہ کے بیان میں بعض شرط الواجبات کی تصریح اس لئے کی تاکہ کوئی خیال نہ
کرے کہ تیسری شرط جبکہ شرط پر مشتمل ہے تو جو جو شرط کا بیان ہو چکا ہے اور یہ ساتویں شرط ہے۔ سو الرابع آ کر کہ اس بات پر تنبیہ کر دیا کہ وہ چاروں شرطیں مل کر شرط ضروریہ ہے اللہ
حکم نص بالدرجہ سے مراد ہے کہ فرج کی طرف تعدی سے حکم میں جو تعلیم ہوتی ہے اس کے سوا مل نہیں نص میں کوئی تفسیر پیدا ہو اس تا حد کے پیش نظر جس مسائل میں بظاہر شبہات
وارد ہوتے تھے اس لئے مصنف نے ان کے ازالے کی طرف توجہ ہوتے۔ چنانچہ فرمایا (۱۷) اور ہم نے مقلد قلیل کو خاص کیا ہے قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یتبعوا الطعام بالطعام
الا سواہ بسواہ کے حکم سے یہ ایک قول مقدر کا جواب ہے یعنی ابھی تم نے کہا ہے کہ تعلق کے بعد حکم الی کی قسم کا تغیر نہ ہو مگر قیاس کی شرط ہے حالانکہ حدیث "لا یتبعوا الطعام
بالطعام" میں جبکہ تم نے قدر ویتس کو درست روایا علت قرار دی اور غلام کے علاوہ دوسری چیزیں بھی اس علت کی بنا پر حکم کو متحد کیا اور تم نے قلیل یعنی قیل کے معنی سے کم متلہ
کو حکم نص سے نکال دیا اور حدیث روایا کو صرف مقدار کثیر کے ساتھ مخصوص کر دیا حالانکہ نص اپنے معنوم کے لحاظ سے قلیل و کثیر میں حدیث روایا دلات کرتی ہے اور غلام تغیری حکم نص بالقیاس

لہ قولہ فی رقبۃ الذوال لہ تعلق فی کفارۃ الیمین تکفیرۃ الطعام مشروکین من اوسطا تکفیرۃ الیکم او کسوم تکفیر رقبۃ۔ و فی کفارۃ الظہار فقر رقبۃ میں قبل ان تسانا و کم تو غلو نہ و غلو
باتوری خبر میں کہ بعد فصحاہ شہرین متابین میں قبل من تسانا میں مستطیع طعام متین سکین۔ لہ قولہ لا یراجع الی کیف مان اللہ فی رقبۃ فی نص کفارۃ الیمین والظہار متعلق ان معنی
مقرر ہے ہر متعلق موجب ہوا النص للطلق والجمال النص بالقیاس مل ۱۲۔ ۱۱۔ ۱۰۔

واجب باننا اخصصنا القلیل من هذا النص لان استثنائنا حالة التساوی دل علی عموم صدره فی الاحوال ولین یثبت ذلك الا
فی اکثر یعنی ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنی من الطامع فی الظاهر ولا یصلح ان یتكون مستثنی منه فی الحقيقة فلا بد من
اول فی احدہما انما لنا انفی یا اول فی المستثنی ویقول مضاء لا یتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساوفا للطعام المساوی
مساوی صار حلا لا وما سواہ کلہ یبقی حراما فبیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتين داخل تحت العمدة واما الاصل فی الاشارة
وتحذیر نزول فی المستثنی منه ولقد ركبنا الا یتبعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة والاحوال ثلثة
من المساواة والمفاضلة والمجازفة وکلہا احوال اکثر فقل من المساواة وتحوم المفاضلة والمجازفة والقیل غیر متعرض بہ لاصل
لا فی المستثنی ولا فی المستثنی منه فبقی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز بیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتين لا یتقال ان
قد ایضا حال فبقی فی المستثنی منه فتكون حراما لانما نقول انما لعل بید خیر امتد اول فی العرب والاشرب بالمساواة المحال
لکی اکثر فلا یزاد بالمستثنی منه الاحوال اکثر لا القلیل فصار التخصیر بالنص ای بدلالة النص حال کونه مصاحبا للتعلیل
لا ای بالتعلیل کما ظنتم۔

اول کما مل بہ کم نے جس کے حکم سے مقدار قلیل کو اس بنا پر نکال دیا ہے کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثنیٰ خود دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ میں عموم احوال وارد ہے اور عموم احوال
مصدق سخن کثیر ہی ہو سکتا ہے یا معنی الاسواء مساویہ میں مساویہ مصدر ہے (جو کہ ایک حالت پر دلالت کرتا ہے) اور اس کا مستثنیٰ نہ بظہر اطعام ہے (جو کہ اصل
کلمہ ہے) لیکن حقیقت میں یہ مستثنیٰ نہ واقع ہونے کے صالح نہیں۔ (جو کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ نہ کے قلیل سے ہوتا مراد یہ ہے) اس لئے لا محالہ اس میں سے کسی ایک میں داخل کرنا
کی جس سے دونوں ایمان میں سے ہر جہاں یا احوال میں سے اپنا نفع نام شافعی مستثنیٰ میں داخل کر کے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت یہ ہے لا یتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما
مساویا بطعام مساویا یعنی عام کی بیع بعض اہم مساوی ہر شک صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے۔ لہذا ایک کلمہ میں کلموں کے بدلے میں ایک کلمہ یا دو کلمے کی بیع مساوات
تخصیر تحقق دہونے کی وجہ سے حرام ہے کہ چونکہ ان کے نزدیک اشیاء میں حرمت ہی اہل ہے۔ (تو کسی چیز کی حرمت دلیل سے ثابت دہر جانے تک حرمت اعلیٰ کی رو سے اس کو حرام ہی
کہا گیا جائے گا) اور اختلاف استثنائہ کی تصریح کے لئے مستثنیٰ میں داخل کر کے ہیں اور تقدیر عبارت میں قرار دیتے ہیں لا یتبعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال
لا فی حال المساواة کی چونکہ ہر نظام میں تین ہی حالتیں ہو سکتی ہیں (۱) مساواة کیل میں برابر ہو جائے (۲) مفاضلة کیل میں ایک کا زیادہ دوسرے کا کم ہو جائے (۳) مجازفة کیل میں مقلد
محمود ہو جائے میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے۔ اور مفاضلت اور مجازفت کی صورتیں حرام ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تینوں حالتیں استثنائے کثرۃ المقدیم میں پائی جاسکتی ہیں۔
اس حدیث الثلثة انما یعتبر بالکیل والکیل لا یتانی (الای الکثیر)۔ اس سے عموم ہر اکر الفاظ حدیث کے مستثنیٰ یا مستثنیٰ نہ میں سے کسی میں قلیل کے حکم سے کوئی فقرہ ہی
پہنچا گیا ہے۔ لہذا قلیل میں اہمیت اعلیٰ کا حکم ہوا کیونکہ ہر سے نزدیک تمام اشیاء میں اہمیت ہی اہل ہے جس کے نتیجہ میں ایک کلمہ کی بیع ایک کلمہ یا دو کلمے کے بدلے میں جائز ہوگا
پہنچا جائے کہ اہمیت ہی اہل ہے کہ قلت بھی تو ایک حال ہے۔ اس حال مساواة کے استثنائے کے بعد حال قلت مستثنیٰ نہ میں ہائی کہ حرام ہونا چاہیے۔ کہ چونکہ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ
مستثنیٰ نہ میں احوال پر مشتمل ہوگا جو کہ مستثنیٰ سے قرینہ مناسبت رکھتے ہیں اور قلت کی حالت عرف عام میں مساوات کے تصور سے بالکل بعید ہے کیونکہ ہر جائز شری پرنا کر کے جو احوال
یا جزوئے ہیں ان میں سے مساوات کا قرینہ نہیں ہے اور یہی حالتیں صرف کثیر میں (ای کی مستقلہ تحقیق بالکیل پائی جاسکتی ہیں) جس لئے مستثنیٰ میں کثیر ہی کے احوال مراد ہوں گے قلت کا
اس کے دائرہ سے باہر ہے۔ لہذا یہ تفسیر قرینہ کی طرف مشرب ہے یا معنی ولاز انہی سے ثابت ہے جس اتفاق سے یہ قلیل کے تقدیر کے ساتھ متوافق ہو گئی وہ بعض تعلیل کے
بہت سے تفسیر ہو سکتی ہیں جو جیسا کہ تم نے گمان کیا تھا غلط ہے (لا یزاد باصلہ)۔

نہ قولہ باننا القدر سال بید الزمان استثنائنا حاتم المساواة دل علی ان المصدر عام فی الاحوال المجانسة النسبة لهذه الحالة مجانسة قرینہ بان کون تلك الاحوال مجانسة علی لغوی الشری فلا
لذلك الاحوال اکثر اکثر اختلاف وقد تباہنا ولا تباہنا فی حال المساواة مجانسة قرینہ فلا تزل فی عموم الاحوال ۱۲ قلہ قولہ فصار الزمان بیان منشأ غلط السائل یعنی ان التفریق تیز مصدر الکلام میں عموم
فعلی الی عموم احوال اکثر حرام انہی بالکیل بقاء وید صوابا فالمراد من عموم الفقر من ان التفریق بالتعلیل فاقدم علی الاقرآن ووجہ المعاصرة ان الاستثناء دل علی عدم
زلة القلیل والتعلیل باقرہ والعمد انہی علی عدم کونہ ملاءم علیا فتوافقا ۱۲۔ ۱۳۔

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولي من اضافته الى
 العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها
 تأثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص
 الربا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الاثني على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظير الى الاصل
 في حكمه لوجوده فيها اى وجود ذلك المعنى في الفرع ونفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان
 اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة اشياء فقال وهو جاذبان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف
 اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالتمنية علة لوجوب الزكاة في الذهاب والفضة لا ينفك عنها لانها خلقا في الاصل على معنى
 التمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرها وحليهما فيكون في حلي النساء الزكاة لعل التمنية والنسأ فحق
 يعلى حرمة الربا اى غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالا نفا في قوله عليه السلام فانما هو عرق النجر علة لوجوب
 الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منجوا فانما وجد النجا والدم سواء كان
 للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء۔

مشايخ عرق نے پہلی شق اختیار کی ہے اور یہی ظاہر ہے کہ اگر کہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت نفی) لہذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف کرنا اولیٰ ہے۔ اور
 فرع میں چونکہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے غرضی انجرا ہی علت کی طرف حکم کی نسبت کے بغیر جاری نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف
 منسوب ہوگا کہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر ہو تو فرع کے حکم میں اس کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے؟ اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص شتمل ہو یعنی درجہ ایک
 وہ علامت ایسی ہوتی ہے جس پر نص شامل ہے۔ غرض الفاظ نص سے شامل ہونا سمجھا جائے جیسے ربوا کی حدیث کے غرض الفاظ اصل اور فرع میں پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں ایک
 قرینہ اور لازم سے سمجھا جائے جیسے عبدان کی بیع سے محنت کی حدیث معنی خود پر دلالت کرتی ہیں کہ تسلیم بیع سے عاجز ہونا ہی کی علت ہے۔ اور فرع کو جس کی نظر قرار
 دیا گیا ہو یعنی مل کی نظر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کرنے میں جو چیز پائی جائے اس علامت کے اس میں یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے۔ مذکورہ نحو
 سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس کے رکن چار ہیں۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ اگرچہ ان چاروں میں سے علت ہی بنیادی رکن ہے اقسام علت ایک نص کی علامت اور
 جو قیاس کا شائبہ ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے اور کبھی حکم اور کبھی حکم بغير وصف ہونے کی صورت میں وصف قائم ہو گیا عارض، جلی ہو گیا نفی، فرد ہو گیا عدم، معنی
 رکن کی تعریف کے بعد علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ وہ علت وصف ہو خواہ لازم خواہ عارض۔ لازم سے روایا وصف جو اصل سے
 کبھی جڑ ہو جیسا کہ سنا پاتا ہے اس میں وصف ثبوتی (ہمارے نزدیک) وجوب زکوٰۃ کی علت ہے کو کبھی ان وظرف سے جڑا نہیں ہوتا ہے۔ کہو کہ یہ اپنی اصل حقیقت ہی سے ثبوت
 کے لئے متبوع میں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مابیت کا اندازہ کیا جاتا ہے) اس لئے چاند کے ڈھلنے پر لے کے، بے ڈھلے ہوئے ٹکڑے اور زیورات وغیرہ سب میں
 زکوٰۃ کی ثبوت پائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر اصناف کے نزدیک عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ ان میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت ثبوتی "پائی جاتی ہے۔ حد
 تمام شائع ثبوتی کو (وجوب زکوٰۃ کی نہیں بلکہ محض ربوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصر ہے۔ سوائے مخصوص ذہب وفضہ کے اور کسی فرع کی طرف اس
 تفصیل سے ہیئت پر کما حکم متعدد نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال انجرا کی صفت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ناخدا دم عرق النجر (یہ رنگ کوہی
 خون ہے) یعنی مستحاضہ کے جس میں وضو واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا بہرہ نہ لکھا اور ہنہا خون کا ایک عائشی وصف ہے۔ لہذا جس کو رنگا ہر خون ہے وہ وضو
 بہانہ بھی خون ہے کی علت پائی جائے گی مستحاضہ ہو یا غیر مستحاضہ، وہ خون خارج اہل السبیلین سے ہو یا غیر السبیلین سے بہر ضرورت وضو واجب ہے۔

مثلاً قرآن رکان القیاس ای انہی تقوم اقسام سبہر بقہ فان ظلت بن القیاس علی ما نشرہ المصنف سابقا ہو تقدیر الفرع الاول فی حکم واللہ فحقیقۃ ہو تقدیر کیف یكون ہذا ہذا رکان ثلث
 ان ذلک توہب بشر القیاس وان ہذا رکان خارجۃ فاعمل علی القیاس مستنبط من مجموعہ منہم یكون محولا علیہا فاعمال المصنف القیاس تقدیر الفرع ۱۲ - ۵۶۶

واسما عطف علی قولہ وصفا ومقابل لہ ای يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانما دم عرق الفجوة انه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجلبيا رخصيا الظاهر ان تقسيم الوصف كاللزم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور البقرة في قوله عليه السلام انما من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض دون بعض كما في علة الربا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي الطعم في المطعومات والتمنية في الاثمان وعند مالك الاقييات والا ذخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل لہ ای يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابي قد ادركنا الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الواحطة فتجزي ان اخرج عنه فقال ارايت لو كان علي ابيك دين فقتضيه اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقال النبي عليه السلام الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبادي عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وضوذا وعدا الظاهر انه ايضا تقسيم الوصف فالوصف الفردي كعلة بالقدر وحده او الجنس وحده كحرمته النساء والوصف العددي كالجنس علة لمصمة التفاضل -

در جائز ہے کہ وہ نام پر اس کا عطف ہے مصنف کا قول "وصفا" اور یہ اس کا مقابل قسم ہے یعنی جائز ہے کہ وہ علت بنائے وصف ہونے کے اسم پر جیسا کہ لفظ دم مثال میں یعنی قریب اسلام ان نامہ دم عرق الفجوة میں کہیں کہیں اس قبیل میں اگر لفظ دم کا لکھا گیا جائے تو علت ہم ہونے کی مثال ہو جائے گی۔ اور اگر پہلے کی صفت کا لکھا گیا ہو تو وصف عارضی کی مثال بن جائے گی جیسا کہ گزرا ہے "فراہ وہ وضع ہوا مخفی" کا یہ ہے کہ لازم اور عارض کی طرح یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ تو وصف کے واضح اور مخفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے جرحی سمجھ سکے۔ لیکن وصف طواف کا ذکر کرنے کے جھوٹا پاک ہونے کے بیان میں۔ آپ نے فرمایا "انما من الطوافین علیکم لو اعطوا فوات"۔ یہ بھی اتنا ہے کہ اسے نہایت زیادہ آمدورفت کرنے والی ہے۔ نیز اگر اس کے جھپٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو جرح لازم آئے گا۔ مگر یہ وصف کے مخفی اور پوشیدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ (بزرگوار بہادر) بعض کی سمجھ میں نہ آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے۔ کیا کہ علت ربا میں (اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ وضع نہیں ہے۔ چنانچہ) ہمارے نزدیک قدر جنس علت ہے۔ عام شافعی نے نزدیک اس بات سے انکارات میں غلطی کی حدیث اور سنا چاڑھی کی حدیث علت ہے اور ہم ملنے کے نزدیک آئندہ کے لئے دیکھنے اور ذخیرہ کرنے کی حاجت علت ہے۔ "اور جائز ہے کہ وہ حکم ہو" مصنف کا قول "وصفا" اس کا عطف ہے اور اس کا مقابل ہے یعنی جائز ہے کہ وہ علت حکم شرعی پر جو اصل اور پیش میں یکساں پایا جائے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ایک عورت حضور علیہ السلام کی خدمت میں آئی اور کہنے لگا کہ یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہوا ہے اس حال میں کہ وہ بہت بوڑھے ہو چکے ہیں (سفر کی طاقت نہیں کیونکہ) سوائے انہیں تھم سکتے۔ تو کیا یہ کافی ہوگا کہ میں ان کی طرف سے لوگوں کو آپ نے جواب میں فرمایا کہ اچھا! یہ جاؤ کہ اگر تمہارے باپ کے دوسرے کو دین (قرض) ہو تو تم ان کی طرف سے لوگوں کو تو کیا قرض دے دیتے قرض سے تو بیک نہیں کرے گا؟ اس آیت نے کہا ان (یا رسول اللہ! ضرر قبول کرے گا)۔ آپ نے فرمایا تو تمہارا دین قبول ہوئے گا زائد مستحق ہے۔ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج کو انسانی ذہن پر نہیں فرمایا تو یہاں اصل اور فرض میں مشترک علت دین ہے اور دین حکم شرعی ہے کیونکہ دین اس کی کہتے ہیں جو زمین ثابت اور اس کا ادراک واجب ہو اور وجوب بلا شک حکم شرعی ہے، جس کو آپ نے دوسرے حکم شرعی یعنی قبول عتق اور دیکھنے سے علت قرار دیا ہے۔ "فراہ وہ مفرد ہو یا متعدد" کا یہ ہے کہ یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ یعنی علت ایسا وصف ہو جو مفرد ہے اجزائے مرکب میں جیسا کہ قدر یا جنس تھا اور عارض و عام ہونے کی علت ہے۔ یا تو وہ وصف متعدد امور سے مرکب ہو جیسے قدر جنس دونوں کا مجموعہ تفاضل حکم ہونے کی علت ہے۔

مثال کے لئے کہ ان امراتہ المؤمنات اور وہن الملک فی شرف لادن رومانی کتب المحدث فہد ان امراتہ من مشتم تات با رسول اللہ ان فریضۃ اللہ تعالیٰ علی عبادہ فی الحج اور کتب البیضا کبیر لا یشتبہ لہ امراتہ انما حج عنہ قال نعم وراہ اسیمان وان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اخای نذرت ان حج فابہاتہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کان علیہ ذین اکت تائبہ قال نعم قال ناقض یاتہ فہو اتی بالقتاد وراہ اسیمان "مثال کے لئے کہ وہ وہن الملک فی شرف لادن رومانی کتب المحدث فہد ان امراتہ من مشتم تات با رسول اللہ ان فریضۃ اللہ تعالیٰ علی عبادہ فی الحج اور کتب البیضا کبیر لا یشتبہ لہ امراتہ انما حج عنہ قال نعم وراہ اسیمان وان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اخای نذرت ان حج فابہاتہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کان علیہ ذین اکت تائبہ قال نعم قال ناقض یاتہ فہو اتی بالقتاد وراہ اسیمان

والثاني ان يظهر اثره في جنس ذلك الوصف وهو الذي ذكره المصنف كالصغر ثم ما يثيرة في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للمولى فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة للتكثرة بعد الاعمال من جنس الاعمال وهو الجنون والخيف تأثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما يظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تأثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الامام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان تكون علة هذا المعتقد موافقة لعلة استنباطها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون ولا تكون نافية عنها كتقليدنا بالصغر في ولاية النكاح جمع منكم بمعنى النكاح وقيل جمع منكحة وهو ضعيف واختلّف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي هو البكر وعندنا هي الصغر وبينيها عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولي عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولي عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولي عليها عندنا دون الشافعي والبكر البالغة يولي عليها عند الشافعي لا عندنا فعندنا للصغر تأثير في ولاية النكاح

١٤ قوله وقد قال الحكم الابجيد ذكر احتمالات تأثيرات المركب بعض هذه الامور مع بعض ان شئت فقل انك عيناها خارج الى التوضيح.

١٥ قوله لنا ان جمع السكك يخرج اليهم يعني السكك والمقابل ان يقول المفسر لا يخرج الا ان لا يريد به الانواع والسكك ليس بمقنوع واقل من مجموع سكرته فغيره من اهل البيت باحد الاربعة الاربعة الكاف وثلاثي جمع المفعول من اجل مقصود على السماع وقوله من وكما سير شاذ كذا في شرح عبد اللطيف بن النعمان فاقول ان الشاذية ١٠.

١٦ قوله وكذا البكر الو. والمعجب من ان ميسر الو. وكذا البكر يجوز ان تكون صيغة وثيقة انتهى فاذ كيف يكون البكر شيعة فقال ١٢ - ١٣.

ليأتصل به من العجز إذا الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها وما لها ولا تمتد إلى سبيلها وقد ظهر تأثيره في ولاية المال
بالاتفاق فكذلك في ولاية النكاح فانما الصغيرة مؤثرة في اثبات الولاية مثل تأثير الطوفان في طهارة سور الهرة لما يتصل به
من الضرورة والخرج في كثرة المزاولة والمخى بالحاصل ان وصف الصغيرة الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطوفان
الذي قال به النبي عليه السلام في سور الهرة في كونها مفضية إلى الخرج والضرورة فكما ان الطوفان في الهرة صار ضرورة
لازمة لطهارة السور فكذلك الصغيرة في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعد التتالي
دليل كون الوصف علة صلاحه وعد التتالي وهو المسمى بالضرورة دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دورا
الحكم مع الوصف وجودا وعدا او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده و
عدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو محجة عندنا
ما لم يظهر تأثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في
علية شئ بالبداية ولظهره لم يتعوض له ومثله التعليل بالنفي اى مثل الاطراد في عدم صلاحية الدليل التعليل
بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جلسته -

مکیر کہ اس کے ساتھ بحر اور مجبوری وابستہ ہے۔ اس لئے کہ نابالغ و ناکافی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے۔ نہیں جانتی ہے کہ کس طرح اقامت دے۔ اور مال کی دولت حاصل ہونے میں عدم عجز کا اثر و اتقان کا ظاہر ہو چکا ہے تو اس پر قیاس کر کے دلی کو نکاح کی ولایت کا حق بھی حاصل ہونا چاہیے۔ فقیر، "مضر" مؤثر ہے۔ اثبات ولایت میں جس طرح خلاف مؤثر ہے، طہارت سورہ میں دیکھو اس کے ساتھ بھی ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے۔ اگر گھر کے اندر بی بی کا راقش اور بار بار آمد و رفت کی بنا پر اس سے عجز و شواہد باوجود متکی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ولایت نکاح کے اثبات میں جس وصف مضر کا ہم نے اعتبار کیا ہے وہ اس وصف طواف کے موافق ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ کے حکم میں اعتبار فرمایا ہے اس لحاظ سے کہ وہ دلی میں حرج اور ضرورت پاتی جاتی ہے۔ لہذا جس طرح بی بی کے طواف کی ضرورت اس کے سور کی طہارت کے لئے واجب ہوئی ہے اسی طرح نکاح کے حاصل میں عدم عجز کی مجبوری ثبوت ولایت کے موجب ہوگی۔ (۱) اور المراد دلیل نہیں ہے یا اس کا تعلق ہے معصفت کے قول سابق مضر و دلائل سے یہی وصف کے علت قیاس بننے کے لئے اس کی صلاحیت اور ولایت کا دلیل ہے جس کا وہ مراد مؤثر ہے (۲) لکن لاشیافا کون الوصف مثبت للحکم لیکن المراد دلیل نہیں بن سکتا ہے جس کا وہ مراد نام طہرت ہے۔ المراد کے معنی وصف کے ساتھ حکم کا ذکر ہوا یعنی دونوں میں ملازم ہوا اور ایک دوسرے کے تابع ہوا۔ وجود اور عدم دونوں میں یا لفظ موجود میں۔ چونکہ المراد کے معنی میں اختلاف ہے۔ بعضوں کے نزدیک المراد یہ ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہوا و جب وصف عدم ہو تو حکم بھی عدم ہوا۔ اور بعضوں کے نزدیک المراد کے لئے یہی کافی ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور اس کی کوئی شرط نہیں کہ جب وصف عدم ہو تو حکم بھی عدم ہو۔ اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے معصفت نے تردید کے ساتھ تعریف کی۔ بہر حال المراد کو کوئی بھی تعریف کی جاسکتے ہمارے نزدیک یہ حجت نہیں ہے جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر ہو (اثبات حکم میں شارع کی طرف سے) "بکہ نہ وجود وصف پر وجود حکم کسی اتقان کی طور پر بھی ہو یا کیا کرتا ہے" (علت ہونے کی بنا پر نہیں) جیسے شرط کے تحقق کے وقت حکم کا پایا جانا (بوجود کہ شرط علت نہیں) اور اولی کا وجود میں مضر ہونا وصف کی علت ہونے پر دلیل نہیں بن سکتی۔ اور یہ یہی بات ہے کہ عدم کی کوئی حقیقت نہیں جب وجودی علت ہونے کی دلیل نہیں تو عدم کو کسی شئی کی علت ہونے میں کیا دخل ہو سکتا ہے؟ یا اس قدر قہرات تھی اس لئے معصفت نے اس کے رد کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ (۳) اور تعلیل پانچویں المراد کے اندر ہے۔ یعنی جس طرح المراد وصف کے صالح للعلقہ ہونے کی دلیل نہیں ہے اسی طرح کسی خاص علت کا انتفاء حکم منتفی ہونے کی علت نہیں بن سکتا ہے۔ ہمارے بعض نسخوں میں "و مثلاً التعلیل" کے بجائے "ومن جلسہ التعلیل" کے الفاظ موجود ہیں (جس سے معنی اس کوئی فرق نہیں پڑتا ہے)۔

[illegible]

لأن استقصاء العلم لا يمنع الوجود من وجه أخر لأن الحكم قد يثبت بعلة شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل
من الدنيا حتى يكون نفى العلة دالاً على نفى الحكم لقول الشافعي في النكاح أي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال
أنه ليس ببال وكل ما هو ليس ببال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في إثباته من أن يكونا رجلين دون رجل
وأمواتين وعندنا ليس لعدم البالية تأثير في عدم صحته بالنساء لأن علة صحة شهادته النساء هي كونهما لا يسقط بشهادة
لا كونهما لا بخلاف الحدود والقصاص لما يندرج بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وإيضاً هو أدنى درجة
من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالأولى أن يثبت بهما النكاح
الا أن يكون السبب معيناً استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي أي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الأحوال
الا في حال كون السبب معيناً فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه أخر إذا لا وجه له لقول محمد في ولد الغصب انه لم
يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يده الغاصب ثم هلكت يضمن قيمة الجارية دون الولد
لأن الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصوصة ليست
الا الغصب فبانتفاءه ينتفي الضمان ضرورة.

کیونکہ مطلوب عدت محدود ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی عدت سے بھی کم وجود ہو۔ ایسی کئی عدتیں ہو سکتی ہیں جو کسی خاص عدت کے استثناء سے دنیا
کی تمام عدتوں کا استثناء لازم نہیں آتا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ عدت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کا استدلال نكاح کے بارے میں ہے یعنی نكاح منعقد نہ ہونے کے
بارے میں "اور دوسرے ساتھ عورتوں کی گواہی سے یہ کہہ کر عقد نكاح مال نہیں ہے۔" اور جو بھی مسئلہ مال کا ہو اس کا انعقاد مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا۔ لہذا
نكاح منعقد ہونے میں دوسری شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دوسری عورتوں کی شہادت سے نكاح منعقد نہیں ہوگا اور عورتوں کے نزدیک شہادت نكاح صحیح نہ
ہونے کے حکم میں عدم البیت کا کوئی اثر نہیں ہے کیونکہ عورتوں کی شہادت میں یہ معتبر ہونے کی عدت نہیں ہے کہ یہ بھی جائزہ لیا ہے۔ بلکہ نكاح کا شرعاً منعقد ہونا عدت سے
الغیر چیز شریعہ سے منعقد ہونا اس میں عورتوں کی شہادت معتبر ہے لہذا نكاح میں بھی ان کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ یہ شہادت سے منعقد ہوجاتے ہیں۔
اس لئے ان میں بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں نكاح میں شہادت نساء معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نكاح مال سے بھی کم درجہ ہے کیونکہ
ہنسی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب قبول کے تلفظ سے) نكاح منعقد ہوجاتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال کا ثبوت بھی بڑا ہونے کے
باوجود جب عورتوں کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نکاح (جو اس سے کم درجہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولی ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب یقین ہو یا یہ استثناء
غرض ہے معنی کے سابق جملہ "ومثله التعلیل بالنفی" سے مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب حکم کا سبب یقین ہو تو اس وقت تعلیل بالنفی مقبول
ہے۔ کیونکہ اس سبب کے علاوہ جب تک کہ اور کوئی سبب ہے تو دوسرے سبب کے ذریعہ وجود کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے۔ باقی سبب یقین کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا
لزنی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے ولید مفسر کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا خاص نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بچ کر غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے عادلہ باند کو غصب
یا پھر غاصب کے قبضہ میں اس کی ولادت ہوئی بعد ازاں عدول کا لڑکا اور اس کا بچہ اٹاک ہو گئے تو غاصب صرف باندی کی قیمت کا سامن ہوگا بچہ کی قیمت کا سامن نہیں ہوگا۔ اس کا
سبب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا۔ بچہ تو باندی کا لڑکا جس پر اس کا اشتغال اور کامل قبضہ حاصل نہیں تھا جو کہ محقق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے
مراقبہ میں امام محمد نے غصب کو حکم خاص مانی ہونے کی عدت فردی کیونکہ عورت مذکورہ میں غصب کے علاوہ خیران عدم گنے کا لڑکا نہیں ہو سکتا۔ تو غصب کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔

۵۔ تو کہوں کہ حق الخدیجہ انہی ہر تعلیل کہوں کہ شافعی نے علم از حد تک بعض اشافیرہ فی کون العدی علة للوجودی بان عدم قدرة الجراح علة لتفريق والذی تغیر جنہ والتغیر بالوجودی نا یفیع
نا العلة یس علة لتفريق البلیب عدم قدرة الجراح فمر العلة وصالہ دکن نقول انہی علة فی الخدیجہ وغیرہ قد یقید للزوت علی لوجہ مع۔ لیس یوجب تفريق فلیس علة لتفريق بل علة
تفريق انما یوجبہ ویس وجہ دی ۱۲۷۱۔ قوله دکن بالییس بالی الخدیجہ۔ لان مال ہر البلیب ان وکثر فی العامۃ والسادة فخر فی شہادۃ النساء وکنا ذات سببہ لعدم
لغیرہ ولا یعلقان الکمال فی النساء وحقا للضرورة واما البلیب بالییس بالی الخدیجہ والدود فلیس مستہان ولا یخیر فی العامۃ واما البلیب فلیس فی ضرورة الخدیجہ الشہادۃ المشبہة
بجہ شہادۃ الخدیجہ واصلت ای شہادۃ الرجال وحدہ ۱۰۔

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله ای مثل الاطراء في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي
 اختلف في كونهم حلة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة المحالة ای الشافعية في عدم جواز الملكية الحالية انما عقد لا يمنع
 من التكفير ای من اعتناق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان
 فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
 حلة او موجهة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة الموجهة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل
 عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا يشك في فساد عطف على ما قبله ای مثل الاطراء في البطلان الاحتجاج بوصف
 لا يشك في فساد بل هو بدیهی كقولهم ای الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلاث آیات الثلاث ناقص
 العدد عن السبعة ای عن سورۃ الفاتحة فلا يتادی به الصلوة كما دون الآية لا يتادی به الصلوة لاجل ذلك
 فان هذا القياس بدیهی الفساد اذ لا اثر للنفصال عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بآدون الآية لان
 لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله ای مثل الاطراء في البطلان
 الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي۔

۱۷۰ اور اس قول مختلف فيه وصف کے لیے وہاں کا عطف بھی باطل رہے۔ یعنی جس طرح اللزاق قابل استدلال نہیں ہے ای طرح ایسے وصف سے احتجاج بھی فاسد ہے جس وصف کے سرے سے علت
 ہونے میں ہی اختلاف ہے۔ جیسا کہ ان کا قول کتابت حالہ کے بارے میں ہے۔ یعنی وہاں کتابت نقد ازینگی کی شرط پر ہم کو مکاتب بنانا شروع کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے کہ یہ ایسا
 عقیدہ ہے جو کفار کو لکھنے سے منع نہیں ہے۔ یعنی کفار یمنین وغیرہ میں اس غلام مکاتب کو اڑھو کرنا ممنوع نہیں (حاکم صحیح عقائد کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفار میں اڑھو کر کے
 سے منع ہوتا ہے)۔ لہذا یہ عقیدہ کتابت مجملہ ہے ہی باطل ہوگا جیسے کہ مشرب کے عقیدے میں مکاتب بنانا فاسد ہے۔ لیکن یہ قیاس ہمارے نزدیک تام نہیں ہے۔ دوسرے وہاں ہمیں نیز
 یعنی کتابت بالمر کا فاسد ہونا اس غلام مکاتب کو کفار میں اڑھو کرنا ممنوع دہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مکرر دہونے کے حق میں ال متقوم نہیں ہے (مومن قرار دینے کی وجہ سے یہ
 عقیدہ کتابت فاسد ہے۔ برابر اس قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے)۔ ۱۷۱ اس قیاس میں ایسے وصف کا فقہاء کی گئی ہے جس کا علت ہونا ہمارے نزدیک مسلم نہیں (کیونکہ کتابت مطلقا خواہ وہ عقیدہ ہو
 یا نہ ہو ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے)۔ اور کفار میں اڑھو کرنا ممنوع دہونے کو فساد کتابت کی دلیل بنا لیں گے۔ درست ہو سکتا ہے۔ لہذا شروع کو اول اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے
 کہ کتابت مکرر مانع تکفیر ہے نہ کہ کتابت حالہ مانع تکفیر ہونے کی وجہ سے باطل ہو سکے۔ (۱۷۲) اور استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی شبہ نہیں۔ یہ بھی سابق پر معلوف ہے۔ یعنی
 ایسے استدلال قابل احتجاج نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے بھی استدلال باطل ہے جسے علت قرار دینا بلا شرعاً فاسد بلکہ بدیہی البطلان ہے۔ جیسے خواجہ لا یکن۔ نازیں سورۃ فاتحہ کتاب
 کرنے اور مومن نیت کی قرأت سے نافر دست دہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہ مومن کا مرد سات سے کم ہے۔ یعنی سورۃ فاتحہ سے کم ہے (جو کہ سات آیات پر مشتمل ہے)۔ اس لئے
 مومن نیت پڑھنے سے (جو کہ احناف کے نزدیک فرض قرأت کی اقل مقدار ہے) نافر دست نہیں ہوگی جس طرح ایک کیت سے کم پڑھنے سے نافر نہیں ہوتی ہے سات سے کم ہونے کی بنا پر
 قریب قیاس جائز فاسد ہے کیونکہ فاسد ہونے سے سات کی تعداد سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ یعنی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں نافر دہونے کی وجہ نہیں ہے کہ
 سات کی تعداد میں نہیں ہوگی۔ بلکہ اس لئے کہ مردوں کے لئے نوبی مضموم میں چاہے قرآن کہلاتے لیکن عرفا اس پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (اور نفعی کتاب سے نازیں قرآن پر معنا
 قرآن ہے قل قل یا قاری ما یتیسر من القرآن) ۱۷۳ اور استدلال عدم دلیل سے وہاں کا عطف بھی باقی رہے یعنی اللزاق استدلال کی طرح دلیل سے نفعی حکم پر احتجاج بھی باطل ہے۔

۱۷۴ قولہ فی کتابت حالہ ای ان لیست شرط اول کتابت حالہ حکم انما تمنع الکاتب عن الاداء وروى عن ابن عمر انہما ۳۔
 ۱۷۵ قولہ فان فاسدا ان الکتابۃ العیون تمنع جواز اعتناق الکاتب من الکفارة۔ ۱۷۶ قولہ تمنع ای قبل الاداء من بل الکتابۃ کذا فی البدایہ ۱۲۔
 ۱۷۷ قولہ من التكفير ای من اعتناق الجہد الکاتب من الکفارة ۱۳۔ ۱۷۸ قولہ بل ہوا بطران الاحتجاج بوصف لا شک فی فسادہ بدیہی لاجل ہذا ذکرہ ونا ذکرہ للتنبہ علی ان
 بعض استدلال بالمانع من ذل القبول ۱۴۔ ۱۷۹ قولہ لا اثر للنفصال الخ اے لا عندنا ولا عندنا شافعی اماننا فظہر واضحا لث فہی کذا فی قرارة الفاتحة فرض مند
 وہی سبع آیات الامور قریبہ تواترۃ اخرى سورۃ الفاتحة بطل الصلوة عندہ فلا دخل سبع آیات فی محو الصلوة ۱۵۔

الاول اثبات للموجب او وصفه اى اثبات ان الموجب للحكمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اى اثبات ان شرط الحكم او
 وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اى اثبات ان هذا الحكم مشروط او وصفه فلا بد له من امثلة ست وقد بيناها بالترتيب
 قال كالجنس ^{للوصف} ~~للوصف~~ للنساء مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحكمة النساء لا ينبغي ان يثبت با
 الرواى والتعليل وانما اثبتناه باشارة النص لان رتبة الفضل لما حرم مجموع القدر والجنس ^{فشيعة} ~~فشيعة~~ الفضل وهى النسبية
 ينبغى ان تحرم بشيعة العلة اعنى الجنس وحده او القدر وحده او وصفه السوم في زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب
 من الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم لا لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عليه السلام في
 من من الابل السائمة شاة وعند مالك لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى ^{خذ} ~~خذ~~ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
 بما والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرواى والعلة وانما اثبتناه بقوله عليه
 السلام لا نكاح الا بشهود وقال مالك لا يشترط فيه الاثما بل الاعلان لقوله عليه السلام اعلنوا النكاح ولو بالدف

١٤ قوله لم يرد السناد فيرمي فيه ثوب بروي في نسخة ١٥ قوله ما لا يخفى الخ - لا ولم يرد اصل نقله عليه ١٦ قوله وانما اشتباهه بالاشارة بنفس والاشارة
 بنفس كما ثبت بالنسب مراراً وقال الامام الشافعي ان النكس بالفرادة ليس بسبب لحرمة الشاكلة بل بالنقدية وعدم النقدية لا يثبت الا شبهة الفعل وحقيقة الفعل غير متساوية
 ومن النكس حتى جائز في ثوب بروي بزعمين بردين فكلان لا يفتح شبهة الفعل بالطريق الاول ١٧ -
 ١٨ قوله شبهة الفعل الى شبهة الرواد بر الفعل الخالي عن النكس قال في النسخة - شبهة الفعل وهي الحول في احد الجانبيين لان النقدية من النسخة ١٩ -
 ٢٠ قوله اعني بنفس الخ - قال النكس ومعه ادقته ومعه شرط العلة فغير شبهة العلية ٢١ -
 ٢٢ قوله بقرينة ذلك في نفس من الاول الخ - ادروه ان الملك في شرح المناز وغيره -
 ٢٣ قوله قد اخذنا في محمد بن ابي بكر بن النخعي من الجهادي في بابية الذي حفره بالاشارة واقتضى صدقة تقهرهم بمحمد بالصدقة وتزكهم بها اي بالصدقة ٢٤ -
 ٢٥ قوله اعني الاول - المشكوة عن عائشة فقامت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلموا ان النكاح واجبه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف رواه الترمذي وقال هذا
 حديث غريب ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ -

وشرطت العدة ^{التي} والدكورة فيهما أي في شهود النكاح مثال لإثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدة ^{التي} والدكورة
ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدة ^{التي} والدكورة
والشافعي يشترط لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولكنه ليس بمال كما نقلناه سابقا والبستيزام قد
بقراء التي تانيث الابتر والهادية الصلوة بركة واحدة وهو مثال للحكم أي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ^{التي} والدكورة
ان يتكلم فيه بالرأي والعللة وانما اثبتنا عدم مشروعية ما روي انه عليه السلام عن عن البستيزام والشافعي يجوزها ^{التي} والدكورة
عليه السلام اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لإثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروط وصفه
واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة ألا وهي الوتر والشافعي
انما سنة لقوله عليه السلام لا الا ان تطوع حين سألنا الاصرابي بقوله هل على غيرهن والبراعين من جملة ما يعطل الحكم
حكم النفس الى ما لا نص فيه ليثبت فيه أي الحكم في بالانص فيه بطالب الرأي دون القطع واليقين فالتعبدية حكم
لازم عندنا لا يصح القياس بذهونه والتعليل يساويه في الوجود.

ما توضع عند الشافعی لانه یجوز التعلیل بالعلۃ القاصۃ کالتعلیل بالثبۃ فی الذہب والنضۃ لحرمۃ الریاء فانما لا تتحدی منهما
التعلیل عندہ لبیان احمیتہ الحکم فقط ولا یتوقف علی التعدیۃ لان صحۃ التعدیۃ موقوفۃ علی صحۃ ما فی نفسہا لولا توقف صحۃ ما
فی نفسہا علی صحۃ تعدیۃ ما لزم الدور والجواب ان صحۃ ما فی نفسہا لا تتوقف علی صحۃ تعدیۃ بل علی وجودہا فی الفرع فلا دوس
والدلیل لانا ان دلیل الشارع لا یدل ان یمکن موجباً للعلم او العمل والتعلیل لا یمکن العلم قطعاً ولا یمکن العمل ایضاً والمنصوص
علیہ لانه ثابت بالنسب فلا فائدۃ لہ الا ثبوت الحکم فی الفرع وهو معنی التعدیۃ والتعلیل لا تقسم للاثنتی الاول ولینہما باطل
یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداءً بالرأی وکن ان فیہما باطل اذ لا اختیار ولا ولایۃ للجد فیہ وانما هو الی الشارع و
اما لو ثبت سبب او شرط او حکم من نص او اجماع ولما جاز ان تعدیۃ الی العمل اخراً فلا شک ان ذلک فی الحکم جائز بالاتفاق اذ لہ
وضع القیاس داماً فی السبب والشرط فلا یجوز عند العلمۃ ویجوز عند غیر الاسلام مثلاً اذ اقتبسنا اللواطۃ علی الزانی کونہ سبباً
للحد یوصف مشترک بینہ وین اللواطۃ لیکن جعل اللواطۃ ایضاً سبباً للحد یجوز عندہ لانه عندہم فان کان المصنف تابعاً
لغير الاسلام کما هو الظاہر فعنی کونہ باطلاً انہ باطل لابتداء التعدیۃ والا فالمراد بہ البطلان مطلقاً ابتداءً وتعدیۃً۔

لیکن المهم فی ذلک نزدیک تعدیۃ کے نزدیک تعلیل جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اصل کے ساتھ مخصوص علت سے تعلیل تک جائز کہے ہیں جیسا کہ ثنیت کو علت قرار دینا یا سونا جائز ہی میں
رد او لازم ہونے کی اگر یہ علت ان دونوں کے علاوہ کسی طرح میں نہیں پائی جاتی ہے۔ تو اس کے نزدیک حکم کے باعث اور سبب کو بتا ہی تعلیل کا مشابہ ہے تعدیۃ کے ہونے پر تعلیل کا صحیح
ہونا متوقف نہیں۔ کیونکہ تعدیۃ کا صحیح ہونا بالاتفاق علت کی صحت پر متوقف ہے۔ جب اگر علت کا صحیح ہونا بھی تعدیۃ کی صحت پر متوقف ہو جائے تو دور لازم آئے گا کہ ہر طرف سے اس
اشکال کا جواب یہ ہے کہ تعدیۃ کی صحت اگرچہ علت کی صحت پر متوقف ہے لیکن علت کی صحت تعدیۃ کی صحت پر متوقف نہیں بلکہ تعلیل کا صحیح ہونا وجود علت فی الفرع پر متوقف ہے۔ لہذا دور
نہیں رہا۔ اسی قیاس کے لئے تعدیۃ لازم ہونے پر خلاف کی دلیل یہ ہے کہ دور مفری کا مفید علم یا مفید عقل ہونا ضروری ہے۔ دور نہ خود اور بحث ہونا لازم آئے گا اور یہی بات ہے
کہ اجتہاد کی تعلیل سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ بعید اور فیہ التمس میں علی کا بھی فائدہ نہیں رہتی ہے کیونکہ اس میں تو نفس ہی کے ذریعہ عمل ثابت ہے۔ لہذا تعلیل کا صرف یہ ایک
فائدہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ نفس کا حکم فرع میں ثابت ہو۔ اور تعدیۃ سے مراد مطلب یہی ہے۔ (الحاصل تعلیل کی مذکورہ اقسام اربع ہیں) پہلی میں نفس کی کو ثابت کرنے یا
نقص کرنے کے لئے تعلیل داخل ہے۔ یہی نفس اپنی رائے اور قیاس سے ابتداءً کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفسی کرنا بالکل درست نہیں کیونکہ ان امور کے
ثبات یا نفی کا کوئی اختیار یا حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ البتہ نفس یا اجماع کے ذریعہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت ہو جائے اور ہم ان کو دور
مقام کی طرف متوجہ نہ کیا جائے تو حکم کے معاملہ میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی وضع ہی اسی تعدیۃ حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب یا شرط کا تعدیۃ جہود اصولیین کے نزدیک
جائز نہیں صرف غیر الاسلام جہود کی کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً لواطۃ اور زانیہ وصف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص زانیہ کے سبب جہود کرنے لگا کر رہے ہوئے
لواطۃ کو اس پر قیاس کرے تاکہ لواطۃ کو بھی سبب حد قرار دے تو غیر الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے مگر جہود کے نزدیک جائز نہیں اس کے مصنف اس مسئلہ میں
غیر الاسلام کے ہونا اصول اور بظاہر ویسا ہی معلوم ہوتا ہے تو ان کے باطل کہنے کے معنی یہ ہونے کے کہ لہذا ان امور کا اثبات باطل ہے تعدیۃ باطل نہیں ہے۔ اور اگر جہود کے
قیاس ہوں تو بطلان سے مراد مطلقاً بطلان ہوگا۔ بہت اذ بھی اور تعدیۃ بھی۔

لے قولہ العاصۃ اے اہل حق لا توجہ فی الفرع ثم احل ان الشارع انما یوفی حدۃ استنبطت بناءً علیہ بن الحکم والحدۃ والحدۃ المنصومۃ بالحق والاراجاع فہو ان یكون قاصراً مختصراً
بالاصل بالاتفاق ولا نزاع فیہ وعلیٰ حدۃ العاصۃ ویطاعا بالاعلام والشارع الا بالحدۃ ہی النورۃ والحدۃ فائدہ ظہور مذکورہ قولہ والدلیل ان الخیر والدلیل منقول عن تعلیل
بالحدۃ القاصۃ المنصومۃ بغیر حق کیونکہ حدۃ فی حق ان لا یجوز ذلک لتعلیل ایضاً جہود ان مقدار فیہ فافہم وقال صاحب شریح لا نزاع فی التعلیل بالحدۃ القاصۃ غیر المنصومۃ
فانہ ان یرید عدم الجہود بعدہا فلا نزاع فان الشافعیۃ ایضاً یقولون بعدم الجہود وان یرید عدم النکاح فبحدۃ رآی الجہود الی حدیثہا وترجم علیہا عندہ باہرات معتبرۃ
فی استنباط العلل لاسی عدم النکاح وانما عندہم الرجحان فلا نزاع وعلیٰ حدۃ من الوصف القاصۃ والتعدیۃ کا فائدہ ہوا لمتدی فلا نزاع ایضاً ۱۲۔
۱۲۔ قرار ہر وصف مشترک بینہ ای بین الزنا وین اللواطۃ وہی نسخہ ادر عمر فی محل شنبہ ۱۲۔ ۱۳۔

لا خلاف ان الاقسام الثلاثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فالرد ان يبين
 بطلان ليعلم بها تقديم احدها على الاخر فقال ولما صارت العلم عند ما علمت باقها لا بد من انما كما تقول الشافعية من اهل
 لم يرد قد منا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوى اثره لان المدعى على قوة التأثير وضعفه لا على الظهور والنفاد
 في الدنيا ظاهرة والعقل باطله لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث العلم والصفاء وامثلته كثيرة منها سور سبعا
 في قوله كذا انما فان الاستحسان فيه قوى الاثر ولذا يقدم على القياس كما حوت في هذا الشارة الى ان العمل بالاستحسان
 في خارج من الصحيح الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقد منا
 قياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخصي مناهه كما اذا اتى اية السجدة في صلواته فانه يركع بها قياسا و
 الاستحسان لا يجوز في هذا الله ان كثر اية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ويركع اذا اجاز ان الركوع و
 ذلك في موضع اية السجدة وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو للمعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
 استحسانا ووجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في المخصوص وللهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى
 بغير احكام واناب -

ان كان في ان چاهر قیاس سے پہلی میں (استحسان بالادھر والا جہات والعزیز) ا قیاس جلی پر مقدم اور ادراج ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے البتہ یہی صورت یعنی قیاس غفی کی
 قیاس جلی پر مقدم اور ترجیح یا اس کے برعکس ہونے میں اشتباه ہے اس لیے مصنف ایک ضابطہ بنا چاہتا ہے جس سے ان دونوں کی باہم تقدیم و ترجیح کا موقع اور عمل معلوم ہو
 رہے چنانچہ فرمایا "اور علت جبکہ ہمارے نزدیک علت ہوتی ہے (اثبات حکم میں) اپنی تاثیر کی وجہ سے یا کہ محض حکم اور علت کے وجود اور عدم یا بھی تلامذہ اور مصنف کی باہر
 دل لڑیں سے شواہد کا مسلک ہے "ترجیح دیکھتے قیاس جلی پر استحسان کو جس کا دور نام قیاس غفی ہے جو کہ اس کا اثر قوی ہوا۔ اس لئے کہ اثر کے قوی و ضعیف
 ہونے سے ہی علت کی صلاحیت کا دار و مدار ہے یعنی اس کے ظاہر ہونے یا پوشیدہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دیکھئے: دینا بالکل ظاہر و باہر (اور مشاہدہ ہے) اور اخوت یعنی (اور
 قول سے غائب ہے۔ جس کے بعد اخوت کو بنا پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ اخوت کا اثر یعنی قیامت الہی اور حج و عمرہ سے پاک صاف زہدگی (بمقابلہ دنیا بیت اوقی ہے غرضیکہ
 پر ہاں کی ترجیح کی مثالیں بہت ہیں جن میں سے شکاری پر نرول کے بھڑکنے کا ذکر و مسئلہ بھی ہے جو ابھی ابھی گزرا ہے جن میں استحسان کا اثر قوی ہونے کی وجہ سے ظاہر قیاس
 کی کو ترجیح دیا جاتی ہے جیسا کہ تفصیل ہم اوپر بتا چکے ہیں۔ اور استحسان کو قیاس غفی کہتے ہیں اس حرف اشارہ ہے کہ استحسان پر عمل کرنے سے شریعت کی اور الہیہ سے باہر کی
 پر عمل کرنا لازم نہیں آتا ہے بلکہ یہ بھی قیاس کی ایک قوی نوع ہے۔ لہذا نام ابو حنیفہ پر نہیں بالکل بجلیہ کہ وہ شریعت کی دلائل اور بعد کو چھوڑ کر باخویش دلیل پر عمل کرتے ہیں۔
 کسی طرح بھی قیاس جلی کو اس کی تاثیر ترجیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر ترجیح دینی چاہئے اور ہرگز غفلت نہ کریں کہ اس قدر ہی ضروری ہے مثلاً کوئی شخص جب نماز میں
 یا کھانا کھاتے ہوئے قیاس جلی چاہتا ہے کہ (واجب ہے کہ وہ بڑی ہونے کے لئے بجائے کھڑے کہ اگر کھڑے کر سکتا ہے۔ اور استحسان تھا تو کھاتا ہے کہ اس کے لئے رکوع کرنا کافی نہیں
 ہونا کرنا ضروری ہے) اس مسئلہ کا اہل علم تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں بیت کھڑے ہوئے تو اسی وقت سجدہ میں جائے پھر کھڑے ہو کر بغیر قرائت پڑھے اور رکعت کے وقت آئے نہ کھڑے
 نہ لیکن اگر کوئی ایسے کھڑے ہو کر یا کھائے سجدہ کے رکعت میں جائے اور بیک وقت سجدہ تلاوت اور فاتحہ رکوع دونوں کی تلاوت کی نیت کرے جیسا کہ عام طور پر عباد کا عمل ہے
 قیاس جلی کی رو سے یہ بھی جائز ہے مگر استحسان کی رو سے یہ ضرورت جائز نہیں۔ قیاس کا معنی یہ ہے کہ خوشتر ضحون حال ہونے میں رکوع و سجود صورت باہم قریب قریب متساوی ہیں۔ جس وجہ سے
 انسانی لئے قرآن مجید کی آیت "اور حضور راو علیہ السلام فرماتے تھے کہ اس کی طرف رجوع ہونے میں سجدہ رکوع کا اطلاق فرمایا ہے۔

نقد غلطی کے لئے کہ ان کا اہل علم اور دایہ ان صحیح الشریعہ کتاب و سنت و اجماع و قیاس و استحسان قسم فاس خارج عن الادبہ فاعمل علی ما یسیر بحکم شرفنا ۱۲۷ھ قدر و قدر انما
 قیاس جلی اور وہ موقوف علی قول المصنف ذہبی الا انہم انما یزعمون ان قیاس کی ان کی ترجیح علی استحسان بقوت اثرہ الباطن قلیل السورہ فاذہم یجوز حدیثی سبع مسائل کوئی تحقیق و باقی
 قیاس جلی پر استحسان مقدم ہونے کی قیاس فاکثر من ہن خمس ۱۲۷ھ قول متساویان اسی صورت و ذہبی قیاس جلی فاسد ظاہر لان المشاہدہ الصوریۃ لاختلاف حکم شرفنا ۱۲۷ھ
 آثار و قیاس و ذہبی کہ اس سبب اس سبب اور وہ موقوف علی قولہ "اور رجوع الی اللہ تعالیٰ بالتوبۃ کما قال ابی حنیفہ دکی ۱۲۷ھ۔

هذا الحكم اي مخالفتها جميعا من حيث القياس المعنى محمول يتعدى الى الوارثين بان مات البائنه والمستوى جميعا واختلف
 في الباقي الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحققان وليس في القاضى البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي
 يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموزع والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر والدارتختلف كل واحد منهما
 وتفسخ الاجارة لانه الضرر وحقق الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب بين البائنه الا بالاثون فلم تصم تعديت معنى اذا
 اختلف البائنه والمستوى في مقدار الثمن بعد قبض المشتري للمبيع فيخذل كان القياس من كل الوجه ان يحلف للمشتري
 فقط لانه يكثر زيادة الثمن الذي يدعيه البائنه ولا يدعي على البائنه شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر هو قوله عليه
 السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها يتحالفان وتراخي يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض
 المبيع وعدمه فلما كان هذا غير محمول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفنا بعد موت المورثين الا عند محمد
 ولا الى الموزع والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرفت في الفقه مفصلا.

اور يترك "يعني قياس مخفي كروى بانح اور مشتري و دونوں کو حلف اٹھانے کا حکم دیا مقل اور قیاس کے بالکل مطابق ہے۔ لہذا یہ "وارثین کے حق میں بھی متحدی ہو گا۔
 یعنی اگر بائع اور مشتري دونوں فوت ہو جائیں اور بیع پر قبضہ سے پیشتر وفات پائی میں دونوں کے وارثوں کے درمیان صورت مذکورہ کی طرح اختلاف
 پیدا ہو تو دونوں مورث کے حکم پر قیاس کر کے وارثوں کے حق میں بھی ہم ہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو
 حاکم کر دے۔

"اور احارہ کے معاملہ میں یعنی بیع کا حکم احارہ کے معاملہ میں بھی متحدی ہو گا اگر اگر کر دینے اور لینے والے کے درمیان لاریہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی
 مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع مزہ کے لئے احارہ تسبیح کر دیا جائے گا کیونکہ عقدا حارہ عقدا بیع کی طرح قابل نسخ ہے۔
 البتہ بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہوتا ہے حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا تقدیر نہیں ہو سکتا ہے یعنی بیع پر مشتري کے قبضہ پر جانے
 کے بعد مقدار میں کے اندر بائع اور مشتري کے مابین اختلاف پیدا ہو تو قیاس علی اور مخفی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتري حلف اٹھائے۔ کیونکہ ناذ مقدار میں جس
 کا دعویٰ بائع کی طرف سے ہے اس کا وہ منکر ہے اور بیع اس کے قبضہ میں آچکا ہے اس سبب بائع پر تسبیح بیع وغیرہ کا بھی کوئی دعویٰ نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ
 حدیث "اذا اختلف الخبز جب بائع اور مشتري میں اختلاف پیدا ہو جائے اور بیع ایضہ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور بائع اپنا پیش اور بیع واپس لے لیں یہ تقاضا
 کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے کیونکہ "السلعة قائمة" کی شرائط میں سے جس سے بیع پر قبضہ ہوئے اور دہانے کی دونوں حالتوں میں تحاذ
 کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے برخلاف ہے اس لئے بائع اور مشتري کی موت کے بعد اگر وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے
 امام محمد کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تحالف کا حکم ان کی طرف متحدی نہیں ہو گا۔ اسی طرح لاریہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر لاریہ وار اور ملک کے
 درمیان مقدار اجرت میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تحالف یعنی دونوں فریق کے قسم کھانے کا حکم متحدی نہیں ہو گا جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

۱۱۔ قولہ یتماثلان لان اورث یلزم مقام المورث وراثت المشتري یرمی علی وارث البائنه وجوب تسبیح المبيع عند نقض الاصل وہو یکرہ وراثت البائنه یرمی
 علی وارث المشتري زیادة اثمن وہو یکرہ ۱۲۔
 ۱۳۔ قولہ یتماثلان الخ فان المستاجر یرمی استيفاء المانع بومن اجرة اقل والموجر یکرہ والموجر یرمی زیادة الاجرة والمستاجر یکرہ لکل واحد مژ
 من دیر و مکررین وجہ۔

۱۴۔ قولہ فلا یتحدی الخ۔ بل یقتضی علی مرد انفسی فاقول حیثہ وراثت المشتري ویرمز علیہ العین ۱۲۔

۱۵۔ قولہ الا عند محمد۔ فاذ یقول ان التحالف یثبت بعد القبض وقبل القبض یتحدی الی الوارثین علی کل تقدیر فان کل واحد مدح و عکر ۱۶۔ ۱۷۔

ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حينئذ فقال وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشعرية ووجوهها من الخاص والعام والامور الدلالية ومساوئ الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاجتهاد وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفتاوى جمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطريق الذي كوفي في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث الاف دون سائرهما وان يعرف من القياس بطريقها وشروطها للذكر انما لم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستحسان وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تأويله على ما في المشترك والجملة وامثال وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموجود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اى حكم الاجتهاد لذكره قويا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلم يزل قلنا بحقيقة المذاهب الاربعة.

چونکہ قیاس اور استحسان دون انہما بہرہ و ہر طرف ہیں اس لئے ان کی تفصیلات کے بموجب مصنف بہتاری فرما دیا اور احکام بتلانا چاہتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ احکام ان دونوں کی اہمیت کب پیدا ہوتی ہے ؟ چنانچہ فرمایا :-

شرط الاجتهاد :- اور اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ (۱) امر و کمال ہر کتاب مشک کے علم میں اس کے معانی لغوی و شرعی اور مذکورہ طرق استعمال کے ساتھ یا معنی خاص و عام اور لغوی و غیرہ تمام اقسام مذکورہ سے واقفیت عام ہو۔ (۲) بہرہ پر سے قرآن حکیم کے حقائق و معارف پر عبور پزیرا شرط نہیں ہے بلکہ جن آیتوں میں احکام کا بیان ہے ان میں سے احکم کا استنباط ہو سکے۔ (۳) اس سے کا حق واقف ہونا کافی ہے اشارہ غیر اربعہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں احکام سے متعلق آیتوں کی تعداد تقریباً ۱۲۰ ہے جن کو میں نے تفصیل اذیہ : ۱۱۱ اپنی مستقل تصنیف میں جمع کیا ہے۔ (۴) اس میں ہر علم حدیث میں اس کی جمیع اقسام و افادات کے ساتھ : ۱۱۲ میں کا تفصیلی بیان کتاب الشیخ اقسام کے سلسلہ میں گزر چکا ہے احادیث میں سے بھی ایسے سے متعلق حدیث پر جو کہ قرآن میں ہے۔ (۵) نام و غیرہ حدیث سے واقف ہونا ضروری نہیں (۶) اور قیاس کے طریقوں سے واقف ہونا اس کے تمام مذکورہ شرطوں سے بھی (۷) اور ہر (۸) مصنف نے جو کچھ علماء اجماع کرتے ہوئے فرمایا ہے اس کے سلسلہ میں اجماع کا بیان نہیں کیا۔ (۹) اس نے بھی کہ اجتہاد کی مسائل کے استنباط یا اجماع کو کوئی خاص اثر نہیں رکھتا ہے۔ (۱۰) اجماع کے علم کی جس اہمیت و منزلت ہے کہ صرف مسائل اجماع سے باخبر ہونے سے کمال حاصل نہیں ہوتا اور اپنی طرف سے اجتہاد کرنے کے بخلاف کتاب و سنت کے اگر اس سے پوری واقفیت ضروری ہے کیونکہ مشترک عمل اور اس قسم کی تفہیم میں ہر مجتہد کی اپنی ایک ایک تائیل و توجہ ہوتی ہے جن میں ہمارے تائیل کے بغیر صحیح طریقہ پر اجتہاد کرنا ممکن ہے۔ اور وجوہ قیاس کا بابت اور ہر حال ضروری ہے کیونکہ قیاس ہی کا دوسرا نام اجتہاد ہے اسی قیاس پر مسائل فقہیہ کا نیا ہر دور و دور ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے حکم مذکور اس طرح بیان کیا کہ اس کے نفس میں حکم قیاس کا بیان بھی آجاتا ہے جو کارہا ہے کیا گیا تھا چنانچہ فرمایا اور اس کا حکم یہ ہے کہ حق کے موافق ہونے کا حق غالب پیدا ہوتا ہے۔ (۱۱) یہاں حکم کی تائیل کا مروج اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ کسی کا ذکر قریب تہہ یا دور قریب قیاس ہے۔ کیونکہ اگر وہ قیاس میں اجازت چھوڑ دے کہ جسے کا اجماع یا اجماع قیاس پر چھوڑ دیتا ہوتا ہے وہ یہ کہ ان سے مستنبط حکم شریعت کا اہلی حکم ہونے کے بارے میں غرض نہیں پڑتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے۔ (۱۲) اگر باوجود اس کے کہ قیاس کے بعض مسائل غلط ہو اور غلطی کو کسبے اور کبھی صحابہ و تابعین پر ہو جائے البتہ مروجی اختلاف میں ہر مروج صرف ایک ہے : ۱۱۳ لیکن وہ ایک مروج کو اسے بہرہ و ہر طرف نہیں ہو سکتی ہے لہذا جو حکم (۱۴) اور جو حکم مذکور ہے پر ہونے کے اچار میں مذہب کوئی مانستے ہیں۔

سنة قولہ و ہر القیاس اى اقسامہ حقیر القیاس الصحیح الاجاب اقل من انما سہلیم و ان نبیہ علم یقول مجتہد و ظاہر من لا مزل و اما ذلک المجتہد فیشتر القبول قولہ ان قول الناس متوقف فیہ و یفہم بشرط ان شرط انہ ہر ان یقول قصود معروضہ الاحکام و تعلیمہا الا انقصہ و الشہرۃ و الریاء و التسمیۃ و یشنی ان یقول صاحب و ہر خاکفہ من اتالی وقت اجتہاد فائز امین الشرح ۱۱۵ قولہ اصابت الحق الخ و انما یؤدی الی ان الاف والامام فی قولہ انقصہ الاصابة مؤلف عن الصفات اى اى اصابة الحكم الشرعی بحسب الحق انما اصحاب بحسب حق فی احتمال الجواب الخالف و ہذا الحكم باعتبار اصحاب فان اجتہاد و ہر یفید الواقع یفہم انما تدر فی اولی الکتاب ۱۱۶۔ ۱۱۷۔

ان الطردية الشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتأثير والمؤثرة لنا وقد دفعها الشافعية ثم نجيبهم عن
الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل على اثر
وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجه دفعها اربعة القول
بوجوب العلة اى قول المعترض بوجوب علة المستدل فهو التزام ما يلزمه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في المحكم
للتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غدويت
فرض رمضان فاداء العلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اذ اياها توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء
والكفارة والصلوات الخمس ونحن ندفعه بوجوب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزها باطلا والنية
على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصد او تعيين
من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلك شعبان فلا صوم الا عن رمضا
من قال الخصم ان التعيين القصدى هو للقبول عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا.

ما هو شوافع خلت طردية من معنى اس وصف من جس کے وجود و عدم کے ساتھ حکم دائر ہو اس استدلال کرتے ہیں۔ اور ہم اس کو ایسے طریقے سے رد کرتے ہیں کہ وہ ہمارا عدت
بمؤثرہ اسنے پر عبور ہو جاتے ہیں اور عدت مؤثرہ سے ہم اضافہ استدلال کو نہیں جس پر شوافع اعتراض وارد کرتے ہیں۔ پھر ہم ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں یہی بحث
ہم مناظرہ اور محاورہ عقلی کی بنیاد ہے۔ چنانچہ اصول فقہ کی اس بحث سے بعض قواعد میں معنی تربیم و انذار کے تصرف کے ساتھ علم منادہ کا استنباد کر کے اس کو ایک مستقل علم اور
ان قرار دیا گیا ہے جس کا کلی بیان متعارف شدہ فی سائنس آئے گا۔ بہر حال عقل طردیہ کو دفع کرنے کے ساتھ طریقہ ہیں (۱) القول بوجوب العلة یعنی مخالف مستدل کا عدت سے جوابات
آئے ہیں اس کو نظر پر تسلیم کر لینا۔ یا اس کو کہہ کر مدخل اپنے عدت سے جوابات مے رہا ہے اس کو قبول کر لینا۔ اس کے باوجود اصل حکم متعارض ذیہ کو مدخل کے خلاف ثابت کرنا۔ جیسا کہ ان کا قول
میں شوافع کا ہر صوم رمضان کے بارے میں کہ یہ فرض روزہ ہے اس لئے تعین کے ساتھ نیت کے بغیر روزہ ادا نہیں ہوگا۔ یعنی اس طرح نیت کرنی چاہیے ہر صوم غدویت لفرض
رمضان دیکھو اس مسئلہ میں شوافع نے تعین نیت کے لئے علت طردیہ یعنی فرضیت سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ جہاں فرضیت پائی جاتی ہے وہاں تعین نیت کا حکم بھی ضرور پایا
جائے۔ جیسے قضا اور کفر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ ناز کر ان سب میں باتیں نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں۔ تو ہم بھی اس عدت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعین نیت شرط ہونے کو
تسلیم کر کے مخالف استدلال کو دفع کرتے ہیں۔ اور یہی کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعین نیت کے بغیر درست نہیں۔ البتہ مطلق نیت سے جو ہر جائز رکھتے ہیں تو
اس بنا پر کہ ان میں بھی تعین ضرور ہے۔ یعنی ہم اسنے جس فرض روزہ کے لئے تعین نیت ضروری ہے مکی تعین و وطرح کر سکتی ہے۔ ایک تعین یہ کہ بندہ دل کی جانب سے
خود راہ کے ساتھ ہو۔ دوسری یہ کہ تعین خود شارع کی طرف سے ہو تو یہاں مطلق نیت شارع کی جانب سے تعین کے حکم میں ہے۔ کیونکہ شارع نے فرمایا ہے "جب شعبان
میں گزار جائے تو سارے رمضان کے روزوں کے اند کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا۔" اس پر اگر مخالف یوں کہے کہ مطلق تعین شرط نہیں بلکہ تعین قصدی جو بندہ دل کی طرف سے ہو
کی مستحب ہے جیسے قضا اور کفر میں تعین قصدی مستحب ہے۔

لہ قولہ وجوب دفعها طردية و بذاتہا تعین تسلیم ان العلة الطردية محجة و لا تحتاج الى وجوب دفعها ۱۱۔

لہ قولہ وجوب دفعها طردية و بذاتہا تعین تسلیم ان العلة الطردية محجة و لا تحتاج الى وجوب دفعها ۱۱۔
لہ قولہ وجوب دفعها طردية و بذاتہا تعین تسلیم ان العلة الطردية محجة و لا تحتاج الى وجوب دفعها ۱۱۔
لہ قولہ وجوب دفعها طردية و بذاتہا تعین تسلیم ان العلة الطردية محجة و لا تحتاج الى وجوب دفعها ۱۱۔

لہ قولہ وجوب دفعها طردية و بذاتہا تعین تسلیم ان العلة الطردية محجة و لا تحتاج الى وجوب دفعها ۱۱۔

لہ قولہ وجوب دفعها طردية و بذاتہا تعین تسلیم ان العلة الطردية محجة و لا تحتاج الى وجوب دفعها ۱۱۔

فمقول لانسلم ان التعيين القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدی فی القضاء والكفارة هي مجرد
الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فی المكان یصاب بمطلق اسمه
ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي لا یبقی بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعی عن
وبیانہ بعد الطلب واجب فلا یقبله قط والممانعة وهي عدم قبول السائل مقلدات ولیل المعلن کلها او بعضها
بالتعيين والتفصیل وهي اربعة بالاستقراء لانها امان تكون فی نفس الوصف ای لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعيه وصفا علة بل العلة شئی اخر فقول الشافعی فی كفاة الافطار انما عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة
فی الاكل والشرب فمقول لانسلم ان العلة فی الاصل هي الجماع بل الافطار عمد وهو حاصل فی الاكل والشرب
ايضا بدلیل انه لو جامع ناسيا لا یفسد صومه لعدم الافطار او فی صلاحية للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان
هذا الوصف صالح للحکم مع كونه موجودا فقول الشافعی فی اثبات الولاية علی البكر انما باكوة جاهلة بالجماع
لعدم الممارسة بالرجال فیولی علیها فقول لانسلم ان وصف البكرامة صالح لهذا الحكم لانه لم یظهر له تاثير
فی مرضع اخر بل الصالح له هو الصغر۔

پس ای کے چارچیم کہیں گے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تعین قصدی ہی معتبر ہے دوسری تعین متبر نہیں۔ نیز یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء اور کفاره میں تعین قصدی ضروری ہوئے کی
حالت محض فرضیت ہے، بلکہ اس کے ساتھ فقہاء کفارہ کے روزہ کے اوقات کا دوسری انواع کے روزہ سے شق نقل، اتد وغیرہ کی کوئی گے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان
کے کہ تو محض فرض روزہ کا کوئی گے لئے شریعت کی طرف سے متین ہے۔ اس لئے یہ تعین متین شمار ہوا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی تشخیص کے لئے مطلق ام
کا ہے کسی دوسری نسبت وغیرہ تعین کی حاجت نہیں۔ واضح رہے کہ باب ما فرماتے قول مجتہد الامام احمد بن حنبلہ کہ روزہ دینے کے سلسلے میں دو کثیف کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ وجہ
دینے بالکل علی اور سرری ہے۔ بدقت نظر اندر موضوع بحث متین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کمالی متاخرہ کے مابین کے مطابق اولاد کے منشاء کا دریافت کرنا
اور دریافت کے بعد اس کے لئے پناہ ضروری ہے۔ پھر اس کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے الزام کو قبول کر کے (۲۱) اور (۲۲) وجہ دفع میں سے دوسری وجہ ممانعہ ہے =
اور دوسرے کہ متین مطلق کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متین اجزاء کو قبول کرنے سے فکار کر دے۔ بتبع الامام حنبلہ کے بعد اس مخالفت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (۱) دفع نفس
وصف کو تسلیم کرنے سے فکار کرنا۔ یعنی سائل کو کہیں وصف کو تم علت قرار دے۔ یہ جو ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ جیسے امام شافعی رمضان کے
روزہ افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت افطار بالجماع کرتا ہے۔ کیونکہ کفارہ ایک مزاج ہے اور اقوام جماع میں مشروط ہوتی ہے اس لئے کہ اسے پہنچنے کے ذریعہ افطار کرنے میں یہ کفارہ
واجب نہیں ہوا۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ مشروط ہونے کی علت اہل یعنی متین میں جماع ہے۔ بلکہ نما افطار کا یا یا جماع کا علت ہے اور علت اکل و شرب
میں بھی متحقق ہے۔ (۲) افطار مد علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھول کر روزہ کی حالت میں جماع کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار میں پانی یا گلیا (خس سے موسم
بڑا کرنا و موسم جماع پر مبنی نہیں ہے بلکہ متحقق افطار پر ہی ہے جو کہ اکل و شرب سے بھی ہوتا ہے۔ بلکہ کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوا بلکہ افطار کے ساتھ واجب ہوا چاہے
میں ورنہ ہوتا۔ (۳) دفع یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا فکار کرنا۔ یعنی سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا
صالح للتعین تسلیم کر کے۔ جیسے امام شافعی ہا کر پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ بکرہ امر و دین کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ
معاذ نکاح کے صالح ہے۔ ممانعہ ہے۔ یا بکرہ اس پر ولایت ثابت ہوگی لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت و اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے
عمل میں وصف بکارت کا یا اثر نہیں ہوا ہے بلکہ امر نکاح میں علت بننے کا صالح صغیر و بکرہ کی کافر ہے (پس کا اثر ولایت نال میں ظاہر ہو چکا ہے)۔

۱۔ قہ و ذہلی دے ضریف نسبت ای اسیح کا یہ کرشتہ و روزہ نمازہ و اگر در جاستن ابلی خود از جہ ضعف کذا فی فتاویٰ العرب۔ ۲۔ قہ مقدمات دلیل ۱۱۔ اے کون وصف علت
و کونا صفتی فی الاول والفرع وغیرہ ۱۲۔ ۳۔ قہ و ذہلی و نسلم ان ۱۳۔ ۱۴۔ ان وصف انما یعتبر عند الحکم بان آخر فام بین ان اثر کیف یعتبر حال ان اثبات الحکم ۱۵۔ ۱۶۔ قہ و ذہلی و نسلم ان
ان اثبات انما یعتبر عند الحکم بان آخر فام بین ان اثر کیف یعتبر حال ان اثبات الحکم ۱۷۔ ۱۸۔ قہ و ذہلی و نسلم ان

اذا فی نفس الحكم ای لا نسلم ان هذا الحكم حکم بل الحكم شئ اخر فنقول الشافعی نے قسم الرأس انه رکن فی الوضوء فیس تثلیثه
 کفعل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام الغرض ففی الوجه لما استوعب الغرض
 صیر الى التثلیث وفی الرأس لما لم يستوعب الغرض الرأس صیر الى الاکمال فیکون هو السنة دون التثلیث اذ فی نسبتہ الى
 الوصف ای لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف اخر مثل ان نقول فی المسألة للذکر کثرة لا نسلم ان
 التثلیث فی الغسل مضاف الى الرکنیة بدلیل الانتقاض بالقیام والقراءة فانها رکنان فی الصلوة ولا یسین تثلیثهما و
 بالمضمضة والاستنشاق حیث یسین تثلیثهما بلا رکنیة وفساد الوضوء وهو کون الوصف فی نفسه بحیث یكون ایاها عن الحكم
 ومقتضی الصلوة ولم یذکره اهل المناظرۃ ویکون درجہ فیما قالوا انه لا یتیم التقریب کتعلیلهم ای تعلیل الشافعیۃ
 لا یجاب الفروقة باسلام احد الزوجین فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجین الکافون تقع الفروقة بینہما بمجرد الاسلام ان کان
 غیر مدخول بہا وبعد مضمی ثلث حیض ان كانت مدخول بہا ولا یمتاز الی ان یعرف من الاسلام علی الآخر ونحن نقول هذا
 فی وضعہ فاسد لان الاسلام عرف عامہا للمحقق لا اذ قالہا فیمنہ فی ان یعرف من الاسلام علی الآخر فان اسلم فی النکاح
 بینہما والانتفاء الفروقة الی ایاہما وهو معقول صحیح ۔

۱۰ اجزا یا نفس حکم کا فکر کرتے ہیں یعنی سال یوں کہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اس حکم ہی ہے جو کہ بتاتے ہیں بل کہ اس کا حکم دوسرا ہے ۔ جیسے سر کے مسح کے بارے میں امام شافعی فرماتے
 ہیں کہ مسح بھی دوسرا ایک رکن ہونے کی وجہ سے تین بار لکنا کونسلوں ہے جس طرح چہرہ کا تین دفعہ دوسرے مسنون ہے لیکن ہم وضو میں تثلیث مسنون ہونے کے حکم کی تسلیم نہیں کرتے
 بلکہ کہتے ہیں کہ اصل سنت یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد عمل فرض میں اپنی طرف سے اضافہ دینی کہے فرض کو کامل اور مکمل کرنا ۔ چنانچہ وضو میں پورے چہرے کا دھونا فرض فرض ہے اس لئے
 سنت لکال حاصل ہونے کے لئے تین دفعہ دوسرے کا حکم ہے ۔ اور مسح رأس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے ۔ بلکہ فرض مسح کی تکمیل کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہے ۔ اس
 لئے اگر میں بجائے تثلیث کے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا ۔ (۱۰) اصل کے وصف کی طرف سے کی نسبت کا انکار کرنا ۔ یعنی سال یوں کہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم ہی وصف کی
 طرف منسوب ہے بلکہ دوسرے کسی وصف کی طرف یہ منسوب ہے مثلاً ذکر دوسرے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وضو کے اعضائے منسوبہ میں تین دفعہ دوسرے کا حکم رکنیت کی طرف منسوب
 ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ رکنیت کی طرف دوسری انتساب فانہ کے قیام و قرائت سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ یہ دونوں بھی نازکے اندر رکن ہیں ۔ حالانکہ ان میں تثلیث کسی کے نزدیک مسنون
 نہیں ۔ اسی وجہ سے منقطع اور استثناء سے بھی وہ دوسری ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں بلکہ اجماع و سب کے نزدیک ان میں تثلیث مسنون ہے ۔ معلوم ہوا کہ رکنیت سے
 تثلیث مسنون ہونے کے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے ۔ علت طہرہ کے دفع کی تیسری وجہ ۱۰۱ علت کی زیادہ کا فاسد ہونا ۔ یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی
 میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہو ۔ اس میں فساد دفع کو بھی دخل نہ کرنا ممکن ہے ۔ جیسے خوان کا احد و زیدین کے اسلام کو تثلیث فرقت کے لئے علت قرار دینا ۔ یعنی خوان کہتے ہیں کہ جب
 کا فرض یہی ہے کہ کوئی ایک بھی اسلام قبول کرے تو حصہ اسلام ہوتے ہی اندر دونوں میں تفریق برپا نہ کی بشرطیکہ وہ غیر غفلت یا ہوا ۔ اور اگر غفلت یا ہوا تو تین میں گزرنے کے بعد ہی
 تفریق ہو جائے گی ۔ ثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور غلطی میں فاسد ہے کیونکہ مہر تو
 ایسے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے ہے کہ حقوق کو اہل کفر کے لئے دیکھ کر کس طرح اسلام کو اہل حق کا سبب اور علت قرار دیا جاسکتا ہے ۔ اس سے تفریق کا حکم ثابت کرنے کے لئے کیا
 ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے مگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان لکاح علی غلہ باقی ہے گا اور ان میں تفریق نہ کرادی جائے گی اور دوسرے
 کے موسم قبول کرنے سے انکار کی طرف اس تفریق کی نسبت کی جائے گی اس وصف حفاظت تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے ۔

۱۱ قرآن مجید ہوا ۔ الخ وفما ہو کمال مسندہ و ہوا مستیاب لان التثلیث من المثلیث وفی الاستیاب من مثلیثہ ۔ ان تذا ان الغرض مسح رجب الرأس و ذکر من مثلیثہ مثال
 ان تذا ان الغرض شجرہ و ذکر من مثلیثہ ۔ و اتحاد العمل میں من مزرودہ التثلیث بل من مزرودہ انکار کرنا انکار کرنا ۔ ۱۱
 ۱۲ قرآن مجید ہوا ۔ الخ وفما ہو کمال مسندہ و ہوا مستیاب لان التثلیث من المثلیث وفی الاستیاب من مثلیثہ ۔ ان تذا ان الغرض مسح رجب الرأس و ذکر من مثلیثہ مثال
 ان تذا ان الغرض شجرہ و ذکر من مثلیثہ ۔ و اتحاد العمل میں من مزرودہ التثلیث بل من مزرودہ انکار کرنا انکار کرنا ۔ ۱۲

فہذا ای فساد تو صرح من اقوی الاعتراضات اذ لا یستطیع المعلل فیہا من الجواب بخلاف المناقضة فانہ یلجأ فیہا
الی القول بالتأثیر و بیان الفرق ولہذا اقدم علیہا و هو بمنزلۃ فساد الاداء فی الشہادۃ فانہ اذا فسد الاداء فی الشہادۃ
بنوع مخالفۃ للدعوی لا یحتاج بعد ذلک الی ان یتفحص عن عدالت الشاہد و صلاحہ و المناقضة و ہی تخلف
الحکم عن الوصف الذی ادعی کونہ علۃ و یعبر عن ہذا فی علم الناظر بالنقض و اما المناقضة فہی مرادفۃ عندہم للمنع
کقول الشافعی فی الوضوء و التیمم انہما طہارتان فیکف افتراق فی النیۃ ای لا یفترقان فی النیۃ فانہ اکانت النیۃ فوضو
فی التیمم بالاتفاق فتکون فی الوضوء کذلک فانہ ینتقض بغسل الثوب و البدن فانہ ایضا طہارۃ للصلو فیلجئ
ان تقرض النیۃ فیہ فلا بد حیث ان یلجئ الختم الی بیان الفرق بینہما و القول بالتأثیر بان غسل الثوب طہارۃ
حقیقیۃ و ازالۃ النجس حقیقی و هو معقول لا یحتاج الی النیۃ بخلاف الوضوء فانہ طہارۃ للنجس حکمی و هو غیر
معقول فیحتاج الی النیۃ کالتیمم فنقول فی جوابہ ان زوال الطہارۃ بعد خروج النجس امر معقول لان البدن
کلہ یتنجس بخروج البول و المنی بسواء و لکن لما کان المنی اقل اخراجا و جب الغسل فیہ لتام البدن بلا حرج
بخلاف البول فانہ لما کان اکثر خروجا و فی غسل کل البدن بكل مرۃ حرج عظیم لا یجزم یقتصر علی الاعضاء الاربعۃ
التي ہی اصول البدن فی الحاد و وقوع الاثام منہ و هذا الحرج فالاقصا علی الاعضاء الاما بعتہ غیر معقول۔

قلت کے وقت یہ مراد و فتح کا اعتراض سب سے قوی ہے کہ کون کس کے فاسد ہونے کے بعد غسل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ بخلاف مناقضہ کے کہ جس کا وہ
ہو گئے اگر اسے اس میں غسل کرے تو اس کے طرف پاؤں سے کھینچ کر اس کی علت کی تاثیر اور نال و محل نزاع کی وجہ سے بتایا یاں ہوجائے۔ ایسا یہ مصنف نے مناقضہ سے یہ ہے
کہ بیان کیا۔ علت کے فساد و نہی کی نسبت اس سے جیسے اس کے شہادت میں فساد پایا جائے عینی شہادہ کہ گواہ دیتے وقت دیکھنے پر خلاف کوئی بات کہہ کر شہادت کو بگاڑ دے تو اس کے بعد
گواہ کے عدول یا مباح ہونے نہ ہونے کی تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ (اموی خود کو رسالہ دے جاتا ہے) اور اچھی وجہ مناقضہ ہے۔ یعنی ثابت کرنا کہ جس کو وصف کو غسل کے
عدت قرار دیا ہے وہ عدت برتے ہوئے بعض مواقع میں تکمیل تک پہنچتا ہے۔ فن مناقضہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور مناقضہ کا لفظ فی مناظرہ کی اصطلاح میں منع کے
مراد ہے۔ اور کہ دعویٰ کے کسی مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ جیسے امام شافعی کا یہ کہ اگر وہ دنو اور تیمم جبکہ شہادت برتے ہیں و روزی مشترک میں تو تیمم ضروری ہونے میں
کس وقت و روزی جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی نیت کے ہاں یہ دنو و روزی حکم علیہ علیہ نہیں ہو سکتے۔ تو جس طرح تیمم بالاتفاق نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہوگی
لیکن یہ روزی فرض ہونا ہے غسل بدل کے مسئلہ سے بالکل جدا و روزی کی ہمارے بھی ناکہ سے ضروری ہے۔ اس لئے (امام شافعی کی قبیل کی رو سے) ان میں بھی نیت
فرض ہونی چاہیے۔ ہمارے کسی کے نزدیک ان کی ہمارے میں نیت خرو۔ (یہ ہے)۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے خواص اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضو اور غسل و ثوب و لباس
وجہ ذاتی ہیں و علت کی تاثیر ان نالیوں کریں۔ مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے ہمارے حقیقی عامل کی جاتی ہے۔ اور یہ تھا کہ غسل کے عین سلاقی
ہے۔ اس لئے نیت کی کوئی مانع نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ اس میں نجاست بھی نہ ہمارے حال ہوتی ہے اور اس طرح اعضائے مخصوصہ کو دور کرنے سے ہمارے حال ہر اعضاء میں نہیں ہے۔
و عقل قیدی ہے۔ اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی ہمارے غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے لیکن ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خروج نجاست
سے ہمارے ہمارے اصل عقل کے موافق ہے کہ جو کس طرح خروج نجاست سے سارا بدن نجس ہوجاتا ہے۔ لیکن اکلار بول و غیرہ نجاست کے نکلنے سے بھی پورا بدن پاک ہوجاتا ہے۔
لیکن یہ کہ جو کسی شخص کو ہمارے اس لئے ہی پر تمام بدن کا غسل واجب ہوگا۔ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی ہے۔ بخلاف خروج بول کے کہ یہ کثرت پیش آتا رہتا ہے۔ تو
اس کی وجہ سے ہر دفعہ جمیع بدن کا غسل واجب ہونے میں حرج لازم آتا۔ اس لئے دفع حرج کے پیش نظر اس کی طرف سے کہنے کے لئے ان اعضاء کے اور ہر کثرت عقل کے خلاف ہے۔
جو نہ بدن کو کثرت مرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں۔ تو اگر جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاء کے اور ہر کثرت عقل کے خلاف ہے۔

ملکہ نور جنت مناقضہ الزمان فان المناقضة خلاف مجلس و لکن لا حرج منہا بالنقصان الجواب بتعبیر کہ وہ مناقضہ ایضاً ای القول بالتأثیر یا اثر اللہ فی الخلق و ان مسائل امام مسلم مذکور
فی کتابہ و دلیل وہ دلیل معتبرہ سوی بیان اثر اللہ فی الخلق بطریق الجواب الی بابہ لا زمام الختم و لا فساد الوضوء فانہ یصل اعلیٰ اعلیٰ غایۃ فی تعبیر الکلام۔ فی المستجاب لما یبکر ہوا و کون ۱۲۔
مذکورہ ہی صحت حدیث فان ہذا۔ و اقدم تبیین طرقات الانسان فی اصول و ابدان تبیین طرقات فی العرض ۱۲۔

وأما تجاسة البذن وإزالة الماء فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير معطر بطبعه
فلذا يحتاج الى النية وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد للمنافعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجوز فيها للمنافعة وما
قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعد ما لانها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب و
السنة والاجماع لان هؤلاء الثلاثة لا تحتل المناقضة وفساد الوضع فكذا التأثير الثالث بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولنا ببيان الاثر قلنا ما ظهر اثره مؤثره في السبيلين بقوله تعالى
اصحاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سورسوا كن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سورسوا المهرقة
بعلة الطواف فان طولنا تأثيره قلنا ثبت تأثيره بقوله عليه السلام انها من الطوائن عليكم والطوائن ومثال ما ظهر اثره
بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تقويت جنس المنفعة على الكمال فان طولنا ببيان تأثيره قلنا
ان حد السرقة شرع زاجر الامتلاء بالاجماع وفي تقويت جنس المنفعة اطلاق ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة
وأما المناقضة فانها انتجه عليه ضرورة وان لم يتجه عليها حقيقة واليه اشارة بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطريق أربعة

لیکن اخروج بخارجہ کے سبب سے بدن کا پاک ہونا اس پانی کے استحصال سے نجاست ذلی پروا بالکل عقل کے مطابق ہے نیز اسی کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ فاضلی کے کہ
قد توبنا ہر بدن کو اتھوڑ کر لئے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصول جلدت کی غرض سے اس کے استحصال کے وقت نیت کی ضرورت ہے
اور علت مؤثرہ کے وجہ دفع میں کائنات کے اہل عرق معاذ اللہ کے علاوہ مسائل بعد کوئی کچھ پیش نہیں کر سکتا ہے اس عبارت میں "ممانعت کے لئے" سے اس طرف اشارہ ہے کہ
علت مؤثرہ میں علت طردیہ کے مذکورہ وجہ دفع میں سے صرف مانعت اور اس کے قبل کی تحریر یعنی "قول بلوجوب العلمہ پانی جاسکتی ہیں۔ اور ان کے بعد جو اورد و بد مذکور ہیں
وہ علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہو سکتیں بلکہ چونکہ قرآن و حدیث اور اجماع کے زیر علت کا تاثر ظاہر ہو چکے ہے بعد کچھ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رہتا ہے اس لئے
کہ بواسطہ خردوان میں مناقضہ یا فساد وضع کا احتمال نہیں ہے۔ تو اس علت کی تاثیر ان کے ذخیرہ ثابت شدہ ہواں پر بھی نقص! اساد وضع کا دعویٰ نہیں چل سکتا ہے۔ کتاب اثر سے
علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہمارا یہ قول ہے کہ غیر سیدیلین سے خارج ہونے والی چیز اخون، پیپ وغیرہ پھر کچھ نہیں ہے اور بدن سے نکلنے والی ہے اس لئے اخص مؤثر
ہوگی۔ اب اگر کوئی ہم سے مطالبہ کرے کہ اس علت اخروج النجاستہ کی تاثیر بیان کر دو تو ہم کہیں گے کہ اخروج من اسمیلین میں ہی اس کا اثر ہو چکا ہے نفس قرآن "ابجد واحد محکم
من الفاظ اسے۔ اور سنت سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہم کہتے ہیں کہ گھوس رہنے والے ہانڈوں کا جو ناکا پاک نہیں ہے گھوس چلنے پھرنے کی حالت سے قی کے جھوٹے
پر قیاس کر کے۔ اس پر اگر کچھ علت قرآن کی تاثیر بیان کر سکے گا مطالبہ کیا جائے تو کہیں گے کہ اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہے اس حدیث سے۔ "انما امن الظواہن علیکم والظلمات
والکبریٰ الخ و بیشتر قیاس کے لئے کہ اندر گھوٹی تھیرتی ہے! اور اجماع سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہم کہتے ہیں کہ جو اگر تھیر سوری دھو جو ناکہ سے تو دھو چکی دو۔ یہ میں بیان تھا
اور ایک پاؤں کا لئے جانے کے بعد اب دوسرا پاؤں نہیں کا ابلنے کا کہہ کر دیا کرتے ہیں کہ اس کی صنعت کوثر عات ہو جاتی ہے۔ ہم یہ کہ اس علت کی تاثیر کے بدن کا طہار کی
! اسے تو اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ جو جس کی حد مشرط ہونے کا اصل منشاء حقن زہر و تہنیہ ہے افسانے انسانی تلف کر اور بالکل بیکار کر دینا مقصود
نہیں ہے۔ اور تہنیہ دھو قطع پیسے اتار کر صنعت کوثر عات کے جو کھل دھو اگلان بیکار کر دینا لازم آتا ہے۔ یہ حال علت مؤثرہ پر فساد وضع کا اعتراض تو بالکل اسی پر سکتا ہی
قرآن حقیقہ مناقضہ کا اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا ہے۔ مزید ظاہر انکھی اس پر مناقضہ کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس طرف صنعت لئے اپنے ہی قول سے اشارہ فرمایا کہ لیکن وجوب
علت مؤثرہ پر مناقضہ کی صورت پیش آ جائے تو مسئلہ دل کی جانب سے ہی کو ان چاروں قولوں سے دفع کرنا ضروری ہے

ملح قوله بعد فظهر أثر الأثر المعللة المؤثرة إلا - وفيه من بعد فظهر أثر المعللة المؤثرة بالكتاب والسنة والاجماع وليكن الممانعة بيننا والمحق أن ورود الأحكام على حسب حوزنا المستدل
 وظن الزئبق لا بعد ثبوت الأثر بالكتاب والسنة عند ما نفى المؤثرة لما نفى المستدل تأثيره فاجاز لنا دفع المنع حتى ثبوت المستدل تأثيره وكذا اجاز له الإبطال بالمانعة - وفناء الوضوع نحو
 دفع المستدل الممانعة - وفناء الوضوع فظهر تأثير المعللة ثم التعليل ولا خلاف فقام وجه الإيراد وتروى على المؤثرة كما تروى على المزدية كما قيل ١٢ - ٥

وهی الذی بالوصف ثم بالمعنی الثابت بالوصف ثم بالحکم ثم بالعرض علی مایاتی و لیس معناه انه یجب دفع کل نقض بطریق اربعة بل یجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض اخرها المجموع بیلز اربعة والتعلیل بالعللة المؤثرة لایراد النقض الصور علیها ودفعه کما تقول فی الخارج من غیر السبب ای انہ یجب خارج فکان حد ثاکا لیل فیوم دلیله ای علی هذا التعلیل بالنقض من جانب الشافعی ما اذا لم یسل فان یجب خارج و لیس یحدث فندفعه اولاً بالوصف ای ندفع هذا النقض بالطریقین الاول بعدم الوصف وهو انه لیس بخارج بل باجلان تحت کل جلدۃ دما فاذا زالت الجلدۃ ظهر الدم فی مکانہ ولم یخرج ولم ینتقل من موضع الی موضع بخلاف الدماء السائلۃ فانه کان فی العروق وانتقل الی فرق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالة ای ثم ندفعه ثانیاً بعدم المعنی الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لکن لم یوجد المعنی الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلک الموضع فانه یجب اذ لا یغسل ذلک الموضع ثم یجب غسل البدن کله و لکن نقض علی الاربعۃ دفعا للخروج فیه ای بسبب وجوب غسل ذلک الموضع صار الوصف حجة من حیث ان وجوب التغلیم فی البدن باعتبار ما یکون منه لا یتجزأ فلیما وجب غسل ذلک الموضع وجب غسل سائر البدن البتہ رهنالک لم یجب غسل ذلک الموضع فانعدم الحکم لعدم العلة کانه لم یوجد الخروج۔

وه جاز طریقہ یہ ہے۔ (۱) دفع اربعہ (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع العرض من کی تعلیل سائے سے والی ہے۔ معنی کی عبارت مذکورہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو ایک وقت ان چاروں طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ کسی نقض کو کسی ایک طریق سے اور دوسرے کو دوسرے طریق سے دفع کرنا واجب ہے البتہ ماضی کے ان طریقوں کی جگہ تھوڑا سا کچھ بچتی ہے۔ تو علت مؤثرہ سے اسے لال اور اس پر موعظہ نقض دیا دینے اور اس نقض کے دفع کرنے کی تعلیل مثال یہ ہے: جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں خارج میں یا بیسیاں میں چونکہ خروج نجاست کی علت پانی جا رہی ہے اس لئے وہ ناقض و منوع ہے جس پر صرف ذلک ناقض و منوع ہے تو اس پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہی شریعت کی جانب سے اس تعلیل پر نقض وارد ہو سکتا ہے کہ اس صورت میں جبکہ نجاست نکل کر بدن میں نہ رہے بلکہ کسی کے نزدیک ناقض نہیں ہے نہ خروج نجاست کی علت ناقض ہے نہ تو ہم اس کو (۱) دفع کر دیں گے و وصف سے یا یعنی اس نقض کو ہم دو طریق پر دفع کریں گے۔ (۲) عدم وصف سے یعنی دینے کی حالت میں خروج نجاست جو کہ علت ہے وہی نہیں پانی گئی۔ بلکہ یہ ممکن ظہور نجاست ہے خروج نہیں ہے کیونکہ بدن کے ہر مقام میں چمڑہ کے نیچے خون ہے جب چمڑے کا پردہ مٹا تو خون کی جگہ میں نور ہوگی خون اپنے مقام سے نہیں نکلا اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا۔ بخلاف اس خون کے جو بیٹے والا ہو کر اسے خارج کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ وہ تو رگوں میں قائم ہو کر گئے کی بنا پر اپنے مقام سے منتقل ہو کر چمڑے کے اوپر آگیا اور پانی جگہ سے نکل پڑا۔ (۲) پھر ذلک وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ یعنی اس اعتراض کو ہم پر ہم اس دوسرے طریق سے بھی دفع کریں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس حقیقت کو دخل ہے صورت مذکورہ میں وہی مفقود ہے۔ تو اگر ہم یہ تسلیم بھی کریں کہ خروج کی علت پانی گئی لیکن خروج سے جو سنی دلالت ثابت ہیں وہ اس جگہ پر نہیں ہے اور وہ معنی یہ ہیں کہ پیلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہو کہ چونکہ متعین عینیں اور ان موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہر ایک کے بدن کے دھونے کا حکم قائم ہوتا ہے لیکن ہر وقت ہر ایک کے دھونے میں چونکہ خروج لازم آتا ہے اس لئے فقط اعضاء دہو کر رکھنا کہتے ہیں۔ پس ایسا سبب سے ایسی موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہونے کے سبب سے ایسی موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہونے کے سبب سے دلالت ثابت ہیں وہ اس جگہ پر نہیں ہوتا ہے یہ جب موضع خروج کا دھونا واجب ہوا تو اس سے بدن کا دھونا بھی لایقاً واجب ہوگا یہ اور خون دینے کی صورت میں چونکہ موضع خروج ہی کا دھونا واجب نہیں ہے اس لئے علت نہ پانی جلنے کی وجہ سے نقض و دفع کا حکم بھی نہیں ہوگا یا مگر یہ صورت مذکورہ میں خروج ہی متحقق نہیں ہوا (۱) نظر الی المعنی الثابت بالخروج دلالتاً۔

سارے قریب معنی یہ ہے۔ اسے بہتر متعین معنی ثبات اربعہ دلالت الی داخل فی علیۃ اربعہ فی اربعۃ النقض نکال دیم و بعد المعنی ثبات اربعہ دلالت الی داخل فی علیۃ اربعہ دلالت الی داخل فی علیۃ اربعہ دلالت الی داخل فی علیۃ اربعہ۔
 مسئلہ تو یہ اعتباراً یقیناً اس سے سبب یا مخرج من البدن و سبب بہتر بقول من اصابتہ من الخارج فکانہ وجوب غسل ذلک الموضع و وجوب غسل جمیع البدن۔ جامع کذا فی تحقیق ۱۲۔
 مسئلہ تو یہ ہے کہ حکم و ہو کہ حدیثاً لیس العلة فان الجملۃ الی ماضی بہا العلة ان ذلک الوصف مؤثرۃ فی الحکم کو دھونا واجب غسل ذلک الموضع صدور و من تحقق ذلک الوصف نکال دیم متعین و متعین بین المرعین ان القول من ذلک الوصف و ان فی منبع وصف لیس ۲۰۔

ویرد علی صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فیور دعلیه ما اذا لم یسل یعنی یور دعلینا من جانب الشافعی فی المثال المذكور بطریق النقض ایراد ان الاول دفعنا بطریقین والثانی هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ینقض الوضوء ما دام الوقت باقی فندفعه بالحکم ایا ندفعه بطریقین الاول بوجود الحکم وعدم تخلفه بیدان انه حدث موجب للتطہیر بعد خروج الوقت یعنی لا نسلم انہ لیس بحدث بل هو حدث لکن تاخر حکمہ الی ما بعد خروج الوقت وبالفرض ان سادقہ ثانیاً بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسویۃ بین الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفو الیقار الوقت فی صورۃ سلسل البول فلذا اهلنا یعنی الدم کان حدثاً فاذا الزم صار عفو الیسوی البول المقتبس علیہ نصار مجموع دفع النقض اربعۃ ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فی المعارضة الواردة علی العلة المورثة فقال واما المعارضة فنوعان وهی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام الدلیل علیہ الخصم فان کان ہو ذلک الدلیل الاول بعینه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثانی فالنوع الاول معارضة فیہا مناقضۃ وهی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرۃ معانہو من حیث انه یدل علی نقیض مدعی المعلن لیس معارضة ومن حیث ان دلیلم یمصلح دلیلاً لبل صار دلیلاً للخصم لیس مناقضۃ لخلل فی الدلیل وکن المعارضة اصل فیہ والنقض ضمنی لان الشئ القصدي لا یرد علی الدلیل المورث وذلک لیس معارضة لیس المناقضۃ ولم یسم مناقضۃ فیہا المعاصضۃ۔

نیل مذکور پرست برائے وقت دے کے حکم سے بھی اسرار کیا جاتے ہے اس کا عطف ہے مصنف کے قول سابق "فیور دعلیه ما اذا لم یسل" پر یعنی خارج من غیر السیلین کی مثال پخوانی کی طرف سے لڑو مناقضۃ دوم اسرار وار کے سماتے ہیں جن میں سے پہلے کا جواب دو طریق پر دے چکے ہیں۔ دوم اسرار اس میں سے کہ جس آدمی کے زخم سے ہمیشہ خون اسیپ بہتا ہو اس کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف (یعنی مذکور کے ساتھ) پائے جانے کے باوجود جب تک نازک وقت باقی رہے اس وقت تک اس کا وضو نہیں ٹوٹا ہے مختلف الحکم عن البدن اس کو کہ دفع کرتے ہیں اثبات حکم کے مذکور یعنی اس نقض کو بھی ہم دو طریق پر دفع کرتے ہیں۔ اولاً یہ ثابت کر کے کہ صورت مذکورہ میں بھی حکم مجرد ہے بلکہ مختلف نہیں ہو رہا واقع کر کے کہ وقت منقوع ختم ہونے کے بعد زخم کا بہنے والا خون بھی ناقض وضو اور موجب جہارت ہے یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحب جرح کا بیان دم ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض ہے۔ البتہ مذکور کی وجہ سے وقت منقوع ختم ہونے تک اس کے حق میں نقض وضو کا حکم مؤخر ہو گیا۔ اور فرض تمیل کے ذریعہ یہ بھی اس نقض کو دفع کرنے کے لئے ہماری طرف سے دو طریق جواب دیے کہ صورت مذکورہ میں جہارت کی غرض اور فشار یا اجار ہے (جو کہ تمیل صحیح ہونے کی علامت ہے)۔ کیونکہ وقت دم اور بول کو حکم میں برابریات کن ہماری تمیل کا مقصد ہے۔ اور یہ بات صورت مذکورہ میں حاصل ہے کیونکہ بول بالاتفاق حدث ہے اور موجب وضو والی ہوا ہے تو وقت باقی رہنے نہ مانا ہے۔ سلسل البول کی ہادی میں "پس اسی طرح اس کا بھی حکم ہے" یعنی خروج دم بذات خود تو حدث ہے لیکن جب یہ سلسل اور دائمی بر جائے تو صاف قرار دے دیا جاتا ہے کہ مقتبس عدول کے حکم کو ہی طرح برابر ہو جائے۔ پس دفع نقض کے یہ مجبورہ چار طریقے پورے ہو گئے۔ جن سے نازک ہو کر بے مصنف معارضۃ کی تفصیل بیان کرتے ہیں جو کہ علت ازہر پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرمایا "اور سواضہ کی دو قسمیں ہیں۔ سواضہ کہتے ہیں "معارضۃ" جن میں دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر مٹا کی قائم کر دے دلیل ہی، نیز معارضۃ کی دلیل بن جائے تو یہ قسم اول ہے ورنہ قسم ثانی ہے "تو پہلی قسم ایسا سواضہ ہے جو مناقضہ کو بھی متغیر ہے۔ یہ اور کی کوہ قلب کہتے ہیں۔ نویں اور اہل شانزہ دونوں کی اصطلاح میں۔ پس اس نازک سے کہ سلسل کے دلیل کے خلاف دلائل کہتا ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس اعتبار سے کہ سلسل کی دلیل یا دلیل ہوئے۔ وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی۔ بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے۔ اس کا نام مناقضہ ہے۔ البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مذکور ہے نقض بعض ضمنی طور پر جاتا ہے کہ یہ کہتے مؤخرہ میں امانۃ اور قصد النقض وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے اس نوح کا نام "معارضۃ" و المناقضۃ رکھا ہے اور مناقضۃ فیہ۔ مناقضۃ نہیں رکھا۔

۱۔ مقتبس البول المقتبس غیر مؤخر یعنی عنوانی الطرف حال التزم لثانف الطرف الاصل ردک وکجز فالتسویۃ المقصودۃ من التخیل حاصل نہیں رہتا نقض ۱۲۔

۲۔ قور دن حیث ان دلیلنا ان المناقضۃ حقیقۃ ابطال الدلیل بیدار تخلف الحکم من العلة فی بعض الصور ورنہ المعارضة لیس فیہا مناقضۃ حقیقۃ بل ثانیاً احد ہے۔

یعنی المناقضۃ وہی ابطال الدلیل ۱۳۔

وہو نوعان احدهما قلب العلة حکماً والحکم علة وهو ما خوذ من قلب القصة ای جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلا والکھم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فی القیاس حکماً شرطاً یقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذی لا یقبل کقولهم ای الشافعیة ان الکفار جنس یجلد بکرم مائة فیرجم ثیبهم کالمسلمین یعنی ان الاسلام لیس بشرط للاحصاء فلما ان المسلمین یرجم بعضهم ویجلد بعضهم فكذا الکفار یجلد المائة علة لرجم الثیب بالقیاس علی المسلمین وهو فی الواقع حکم شرعی وعندنا لما کان الاسلام شرطاً للاحصاء والکفار لیس علیهم الا الجلد بکرم کان اوثیباً عارضاً بهم بالقلب فنقول المسلمون انما یجلد بکرم مائة لانه یرجم ثیبهم ای لانهم ان الجلد علة للرجم فی المسلمین بل الرجم علة للجلد فیم یمنهذه معارضة لانها تدل علی خلاف مدعی المعلن الذی هو رجم ثیبهم وفيها مناقضة لدلیلهم بانه لا یصلح علة والمخلص منه یعنی ان من ارد ان لا یورد علی علة القلب فی المال فطی یقده من الابتداء ان یمخرج الکلام مخرج الاستدلال فانه یمکن ان یکون الشئ دلیلاً علی شئ وذلك الشئ یکون دلیلاً علیه کالناضح الدخان بخلاف العلة فانه یتعین ان یکون احدهما علة والاخر معلول فالقلب یضاهی ولكن هذا المخلص لا ینفع ههنا للشافعی اذ لا مساواة بینهما لان الرجیم عقوبة غلیظة وله شروط والجلد لیس كذلك۔

”اس پہلی روش کی پھر روشیں ہیں :- ۱۔ اعلیٰ کو پٹ کر حکم قرار دیا اور حکم کو علت و صفت کی عبارت ”قلب العلة“ میں لفظ قلب ”قلب القصة“ سے ماخوذ ہے۔ یعنی پالیہ کے اہم کے جسے کو نیچے اور نیچے کے جسے کو اوپر کر دیا۔ اس جگہ اہم کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے۔ قلب کی یہ نوعیت صرف اسی صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دی جائے کہ اسے پٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو سکیں اگر وصف خالص علت پر جو حکم بننے کے قابل نہیں اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے ان کا قول ”یعنی شوافعیہ کا یہ کہ“ نوع کفار میں سے کفار سے کون کون کے جو ہم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو جس جرم پر حکم کیا جاوے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے۔ یہ یعنی ان کے نزدیک حصن ہولنے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ اس لئے جس طرح مسلمانوں سے جس جرم پر حکم کیا جاتا ہے اور جس کو کوڑے مارے جاتے ہیں کفار کے ساتھ بھی اسی طرح کاما مکرر جاتا ہے تو انھوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کفار کے حق میں جلد مائے کو رجیم ثیب کی علت قرار دی۔ حالانکہ یہ علت (جلد مائے) دراصل شریعت کا ایک حکم ہے۔ اور ہمارے نزدیک جو کہ حصن ہولنے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے اور کفار کو خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے۔ اگر لے کر شوافعیہ کی اس دلیل کا رد یہ طلب صادر کرتے ہیں ”اور اول کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجیم کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر رجیم نہیں کرتے تو مسلمانوں کے حق میں جلد علت ہے۔ رجیم کی بجائے یہ طلب اس لحاظ سے تو صحیح ہے کہ شافعیہ معلن یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجیم کے اثبات کے خلاف دلائل کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ حکم کو علت قرار دی گئی ہے وہ علت بننے کے صالح نہیں ہے اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے۔ یہ بھی اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت یہ معارضہ بالقلب کا اعتراف دونوں کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو (جیسے تعیل کے) استدلال کی صورت میں پیش کرے۔ کہہ نہ سکیں کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو اور دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو۔ جیسے آگ دھوئیں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھوئیں آگ کی بجائے تعیل کے کس صورت میں ایک شے کا علت ہو اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے معزز ہے۔ لیکن معارضہ بالقلب سے رائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی ہوں لیکن دوسرے کی تعیل ہو۔ لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافعیہ کے حق میں سفید نہیں کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے اس لئے کہ رجیم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرط نہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ وقرئیل جلد المائۃ ای لیکر علة لرجم الثیب فان جلد المائۃ علة حد بکرم ورجیم غیر حد الثیب ناذا واجب فی وکرم فایۃ واجب فی الثیب فایۃ لان المائۃ کما کانت کل فالجائۃ علیہا نفس ناذا واجب فی وکرم فایۃ واجب فی الثیب اکثر من ذلك وکرم غیر الا ارجم فان الشرع لا وجب فوق جلد المائۃ الا ارجم کذا قال ابن اللک ۱۲۔
۲۔ قوله بانه لا یصلح علة ایاد الی من لیس المراد باننا قد نقضت الحکم من الدلیل بل المراد باننا ابطال دلیل المعلن۔
۳۔ قوله یعنی ان من ارد ان لا یورد الی من لیس المراد من المخلص من هذا القلب من ان ارد فیہ فیہ المعلن بل ان ارد من ان من ارد ان لا یورد۔

اور کبھی قلب علت ہو کر ہے دوسرے ایک طریقہ سے، علاوہ مذکور دونوں طریقوں کے، لیکن یہ طریقہ ضعیف ہے، جس کا وہ کہتے ہیں، یعنی خرافہ نقل کے بارے میں کہتے ہیں کہ شروع کرنے سے پہلے اگر ضروری نہیں، اور شروع کے بعد فاسد کر دینے سے قضا واجب نہیں، جس پر استدلال کرتے ہیں کہ، یہ قائل ایسی جرات ہیں کہ ان کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے، یعنی مثلاً آغاز حرکت وغیرہ لاحق پہلے کی بنا پر مصلیٰ کے قصد و ارادہ کے بغیر خود بخود فاسد ہو جائے تو اس کا اقام واجب نہیں، بخلاف وجہ کے کہ فاسد ہو جانے سے اہل اقام اور بعد میں قضا کرنا واجب ہے، لہذا شروع سے بھی لازم نہیں ہوں گے جیسا کہ منصور و افکار و پیش آ جانے سے جس طرح وہ قضا کلام ضروری نہیں، اسی طرح شروع کرنے سے یہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ لکن لوگ کہیں ہماری طرف سے یہ کہا جائے کہ اگرچہ جب فاسد و خود کو پورا کرنا واجب نہ ہو تو یہ پریکٹس کر کے شروع کرنے سے لازم ہوئے کہ حکم پر استدلال کیا تو اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ نقل میں نذر اور شروع کا حکم کیسا ہو، یعنی ان دونوں سے نقل لازم ہو جائے جس طرح وضو میں ان دونوں کا حکم کیسا ہے، یعنی ان میں سے کسی سے بھی وضو کا اقام واجب نہیں ہوتا ہے تو جس وصف (عدم اقام فی الفساد) کو لازم ثابت نئی نے نقل کے شروع کرنے سے لازم ہونے کی دلیل قرار دیا تو ہم نے اسی وصف کو نذر اور شروع کے نام پر برہنہ کی علت قرار دے دیا، اور ان دونوں کی برابری کا تقاضا یہ ہے کہ نقل شروع کرنے سے لازم ہو جائے جس طرح مذکور سے بالاتفاق لازم ہوتے ہیں۔ اس توجہ کے پیش نظر یہ موازنہ بالقلب ہو گیا لیکن یہ قلب ضعیف کہلاتے ہے کہ موازنہ نے مخالف کے دعویٰ کی تقریباً بغیر عین شروع سے لازم ہونے کو ثابت نہیں کیا ہے بلکہ استدلال اور برابری کو ثابت کیا ہے جس سے شروع کا لازم ہونا بطور لازم ثابت ہوتا ہے نیز وصف کی یہ وجہ بھی ہے کہ جس استدلال سے موازنہ استدلال کر رہا ہے خود اس کے افول اہل اور فراموشی باعتبار وجود عدم کے مختلف ہیں۔ وضو کے سلسلے میں نذر اور شروع میں مساوات سے لازم نہ ہونے میں اور نقل میں مساوات سے لازم ہونے میں، اور اس قلب کا نام عکس ہے، یہ یعنی عکس سے مشابہت ہے، حقیقی عکس نہیں ہے کیونکہ عکس حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو اس کے چھٹے اسلوب پلاٹ دینا مثلاً ہمارے قول کو جو جرات نذر مستق سے لازم ہوتی ہے وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہوتی ہے جیسا کہ حج، اور جو چیز نذر ماننے سے لازم نہ ہو وہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہوگا جیسا کہ وضو، اسی عکس کے کسی وصف کے علت ہونے کی تریج حاصل ہوتی ہے جیسا کہ منقرّب اس کی مزید وضاحت آجائے گی، کیونکہ جس مفسر کا وجود اور بعد دونوں طرح ظاہر ہو یقیناً وہ رائج ہوگا اسی وصف پر جس کا اثر صرف وجود و انبیا یاں ہو اور بعد مانہ ہو، ہر حال قلب کی اسی تیسری صورت میں چونکہ مخالف کے استدلال کو اس کے اسلوب اول کے خلاف دوسرے رائج پر پھیر دیا گیا، ہم نے (اس پر عکس حقیقی کی تعریف صادقی نہیں آتی ہے تو یہ دراصل موازنہ بالقلب ہو میں داخل ہے عکس کے ساتھ محض مشابہت پائی جاتی ہے لیکن مفسر نے فقرہ اسلام بردہ کی آیت کے اتباع میں اس کو بھی عکس شمار کیا ہے۔

سواء قولوا بربيع الزمان هذا العكس لم يفتقر في الدلالة بل هو مزج كلمة على غير ما كان العلماء اتفقوا عليه في قولهم لا تنكس فان لا تنكس يدل على ان الحكم
زيادة تنكس لا توصف فيوجب ان زيادة قوة في كون الوصف حالة ١٣ - ٤

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناظرة ويسمى هذا في عرف المناظره معارضة بالخير وهي نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفزع بان يقول للمعارض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في القيس وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة
في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان
يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلن صريحا بلا زيادة ونقصان نظيرة ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فليس
تثليثه كالفضل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كسهم الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها
ونظيرة ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد
اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشك ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم
الثاني من القياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة
او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبت الاول او اثبات لما لم ينفى الاول
لكن مخنثة معارضة الاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق و
قد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله وفيه نفي لما لم يثبت الاول او اثبات لما لم ينفى الاول بكلمة
او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او-

(۲۱) معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے۔ یعنی اس میں منافقہ کے معنی نہیں ہیں۔ فرض منافقہ کی اصطلاح میں اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اول وہ معارضہ جو حکم فرض سے متعلق ہو۔ یعنی مسئلہ پیش کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو کہ فرض میں تمہارا ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ اس معارضہ فی الحکم کی پھر پانچ صورتیں ہیں۔ ان تمام صورتوں سے معارضہ پیش کرنا درست اور علم اصول میں مردوع ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا: اور یہ معارضہ صحیح ہے خواہ مسئلہ کے حکم کی حدود سے پہلے نہ زیادتی کے، یہ معارضہ فی الحکم کی صورت ہے یعنی معارضہ ایسی علت بتلائے جو نیزگی و زیادتی کے مسئلہ کے حکم کی سرحد تفسیق پر دلالت کرے۔ اس کی اربعہ مثالیں گائیہ استثناء کی ہے کہ معروض و ملحوظ ایک کرتے ہیں۔ اس لئے مثل اعضاء کے معقولہ کے اس میں بھی تشکیث سنت برگی۔ اس پر ہم بطور معارضہ کہتے ہیں کہ اگر کاسح کا دوسرے کاسح کے مشابہ ہے۔ اس لئے مع خلف کی طرح اس میں بھی تشکیث سنت نہیں ہوگی۔ یا حکم میں زیادتی کے ساتھ جو کہ بمنزہ لغیر کہہ ہو۔ یہ معارضہ فی الحکم کی دوسری صورت ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں اس طرح معارضہ پیش کریں کہ سح و منورہ کا کرن ہے اس لئے اس کی تکمیل کے بعد پھر تشکیث مسنونہ نہ ہوگی۔ تو اس قول میں ہم نے معارضہ کی مقدار پر عرف تکمیل کے بعد کی توجہ کو ملحوظ رکھنا جو حقیقت معارضہ کی تفسیر اور توجیح ہے (یعنی دوسری اصل سنت تشکیث میں ہے بلکہ تکمیل فرض فی محلہ سنت ہے اور مع میں استیعاب اس سے مصنف تکمیل ادا ہو جاتی ہے اس لئے تشکیث کی حاجت نہیں۔ بلکہ خلاف اعضاء کے معقولہ کے کالان میں استیعاب اعضاء اور فرض میں داخل ہے تو عمل فرض میں تکرار مثل معنی تشکیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں۔ البتہ اس نیکر پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ معارضہ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ قلب کی دوسری قسم کی مثال ہے جس میں مسئلہ کی علت اس کی دلیل ہونے کے بجائے معارضہ کی دلیل ہوتی ہے) چنانچہ موصوفہ دعوای کے متنبین نے یہ مسئلہ میں ہم نے جو توجیہ کی ہے مسئلہ بھی اسی کے مشابہ ہے (مشارع علیہ رحمۃ فرماتے ہیں) اور معارضہ خالصہ کی اس صورت کی کوئی مثال مجھے نہیں ملی ہے مایہ و زیادتی بمنزہ لغیر کہہ ہو۔ اس کا عطف ہے مصنف کے قول "تفسیر" پر یعنی حکم میں معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ جو جو کہ مقصود کو بدل دے جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے: "وإنما تلک اس میں لفظی جو اہم بات کی جس کا دعویٰ مسئلہ نے نہیں کیا۔ یا اثبات برائے یہ کہ جس کی فحی مسئلہ نے نہیں کی لیکن اس کے ضمن میں مسئلہ کے حکم کا معارضہ بھی پایا جاتا ہے۔" مصنفؒ کی اس جہالت میں "وہیہ" قول سابق "تفسیر" سے حال ہے اور اس کی تفسیر ہے۔ لہذا یہ عبارت صریحاً دوسری صورت پر مشتمل ہے اور یہی ٹھیک توجیہ ہے اس مقام کی اور بعض شارحین نے "او تفسیر" کو معارضہ کی تفسیر صورت اور "او فیہ نفی" کو بجائے خوف دانے کے افسرے بلکہ کہ معنی صورت قرار دی ہے لیکن یہ دلیل کی بحث غلطی ہے جو کہ دانہ کو افسرے سے تحریف کرنے کا بنا پر ہوتی ہے۔

وله قوله ثم مات فيمنع من قولنا تفسيره اعادة بعد ذلك الحكم مع لزومه على تغيير الحكم الاول بان نفى انايته اول اذ اجبت اناؤه الاول بمن بعضه تغييره واما المثال الذي اسيد كونه الشارع غير
سياتي قوله في انايته الا في المثال يمكن ان يكون مثالا لاعدائه في انايته في تغييره نفى انايته الاول فان الاول انايته التولية من انايته التولية لانه انايته التولية ولا ينافي ولا ينافي
يكون مثالا لاعدائه في انايته في تغييره نفى انايته الاول فان المثال نفى انايته التولية ولم يشهد المستند صراحة بقدره -

فنفذ القسم الثالث قولنا فی الیتمۃ انما صغیرۃ یولی علیہا ولایۃ الا نکاح کا لقی لہا اب فقال الشافعی ہذا صغیرۃ فلا یولی علیہا ولایۃ الاخوة قیاسا علی المال اذ ولایۃ الاخوة علی مال الصغیرۃ بالاتفاق فہذا معارضۃ بزيادة فی تغییر وہی قولنا ولایۃ الاخوة وفيہ لقی لہا لم یثبتہ الاول لانہما اثبتنا فی التعلیل ولایۃ الاخوة بل مطلق الولایۃ حتی ینفی المعارض یا ہا لو لکن تحتہ معارضۃ للاول لانہ اذا انتفت ولایۃ الاخوة انتفی سائرہا اذ لا قائل بالفصل بین الاخوة وغیرہ ونفذ القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک شرعاً والعبد المسلم لانہ یملک بیعہ فیملک شراۃ کالمسلم فعارضہ اصحاب الشافعی وقالوا ان الکافر لہا ملک بیعہ وجب ان یتوی فیہ ابتداء ملک وبقائه کالمسلم لکنہ لا یملک القراء علیہ شرعاً بل یجب علیہ اخراجه عن ملکہ فکذا لک لا یملک ابتداء ملکہ فی ہذا معارضۃ بزيادة فی تغییر وہی قولہ وجب ان یتوی وفيہ اثبات لہا لم ینفدہ الاول لانہما اثبتنا الاستواء بین الابداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبتہ الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراۃ ولکن تحتہ معارضۃ للاول لانہ اذا اثبت الاستواء بین الابداء والبقاء ظهرت المفارقة بین البیع والشراۃ فیصح البیع دون الشراۃ لانہ یوجب للملک ابتداء فیتصل بموضع النزاع من ہذا الوجه۔

پہر حال مظاہر کی تعمیری صورت کی مثال تغییر کی ولایت نکاح کا سند ہے کہ ہمارے نزدیک جس طرح اب زندہ ہونے سے اس کی ولایت محل تھی اس قدر قیاس کے لیے اب کے بدلہ میں دوسرے اولیاء کو حسب ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شرائع بطور معارضہ کہتے ہیں کہ یہ تغییر غریب ہے اور بجائی کو غریب کے اہل پر بالاتفاق ولایت محل نہیں ہوتی ہے اس قدر قیاس کر کے بجائی کو نکاح صغیر میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ قریب حکم ولایت پر شرائع اخوة کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تغییر پیدا ہو گیا اور اس کے ذریعہ اسی بات کی نفی کی گئی جسے مسئلہ نے ثابت نہیں کیا تھا۔ کیونکہ ہم نے بجائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارضہ اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے کیونکہ بجائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت انکار کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لیے کہ بجائی اور غیر بجائی کے درمیان فصل کا کوئی نالی نہیں ہے۔ اور معارضہ کی حق صورت کی مثال، کافر کا عید مسلم خریدنے کا سند ہے کہ ہمارے نزدیک کافر عید مسلم کے خریدنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان کو عید مسلم کی خرید و فروخت کا حق حاصل ہے، لیکن شرائع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب کہ بیع کا مالک ہے۔ تو ضرور کہے کہ ابتداء ملک یعنی شراۃ اور بقائے ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہیں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن اجماع دیکھتے ہیں کہ کافر عید مسلم کی ملک پر قبضہ نہیں کرتا شراۃ ملک نہیں ہے۔ بلکہ اسے حکم شرع مجبور کیا جاتا ہے کہ عید مسلم کراپی ملک سے خارج کر دے۔ لہذا ابتداء کے ملک یعنی شراۃ کا بھی ملک نہیں ہوگا۔ تو اس معارضہ میں حکم اول کی تغییر کے ساتھ زیادتی ہے۔ یعنی وجب ان یتوی لہذا کا قول جس میں اسی بات کا اثبات ہے جس کی مسئلہ نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتداء اور بقا کے درمیان مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتیٰ کہ مترق اپنے معارضہ میں اس کے ثبات کا درپے رہے۔ ہم نے صرف بیع اور شراۃ کے اہل برابر کا ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ مترق نے جب ابتداء اور بقا میں مساوات ثابت کر دی تو یہی نوع دیگر شرائع میں فرق ظاہر ہو گیا جس کے نتیجہ میں بیع و شراۃ کی وجہ سے ابتداء ملک کا موجب ہے تو اس ترجیح کے مطابق یہ معارضہ علی نزاع سے وابستہ ہو جائے گا۔

۱۵ قولہ یولی علیہ الفطر فان الولی لہ الجہد والایح او غیرہما علی ما عرف فی الفقہ۔

۱۶ قولہ کالمسلم کا ما ان المسلم یک بیع العبد المسلم فکذا شراۃ فکذا الکافر۔

۱۷ قولہ وجب ان یتوی فیہ فی الکافر ابتداء ملک ای حدیث ملک العبد المسلم لکافر وبقاۃ لہ ای تقریر علی الملک۔

۱۸ قولہ وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراۃ کان اثباتاً لتمام نیفا الاول فلا یكون للمعارضۃ سمدہ بوجہ النزاع فکون خاصۃ لکن یوجب معہا بان ینال من تحتہ معارضۃ الخ۔

۱۹ قولہ فیصح البیع۔ ای یصح العبد المسلم دون الشراۃ لان بقاۃ ملک الکافر فی العبد المسلم ممنوع بالاتفاق فیوسر خارج من ملکہ بالبیع من مسلم والا اتفاقاً او نحو ذلک وما

استقری الا بتداء وبقاۃ فیصح الا بتداء ایضا فلیصح شراۃ العبد المسلم لا یوجب ابتداء ملک۔ ۲۰

یوں حکم غیر الاول لیکن فی نفی الاول عطف علی قولہ بضد ذلک الحکم ای لم یعارضہ بضد الحکم الاول بل یعارضہ فی حکم
 آخر غیر الاول لیکن فی نفی الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظیر ما قال ابو حلیفۃ فی المرأة التي نفی الیہا زوجہا ای
 اخبرت بموتہ فاعتدت وتزوجت بزوجة اخو لہا مات بولد ثم جاء الزوج الاول حیاً ان الولد للزوج الاول لانه صاحب
 فراش صحیح لقیام النکاح بینہما فان عارضہ الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب بہ النسب کما تزوجت امرأة
 بغیر شہود وولدت منه یثبت النسب منه وان کان الفراش فاسد فمؤیدہ المعارضة لم تکن لنفی النسب عن الاول بکلی لا
 ثبات النسب من الثانی لیکن فیہ نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیما
 حیث شد الی الترجم فنقول الاول صاحب فراش صحیح والثانی صاحب فراش فاسد والصحیح اولی من الفاسد فیعارضہ
 الخصم بان الثانی حاضر والماء مارة وهو اولی من الغائب فیظہر حیث انفقہ المسألة وهو ان المالك والصحة احق
 بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد یوجب الشبهة والصحیح یوجب الحقيقة والحقیقة اولی من الشبهة
 والثانی فی علة الاصل ای الزوج الثانی من المعارضة الخالصة المعارضة فی علة المقیس علیہ بان یقول عندی دلیل
 یدل علی ان العلة فی المقیس علیہ شئی اخر لم یوجد فی الفرع وہی ثلثة اقسام کلہا باطلہ علی ما قال۔

ایہ حکم میں جو کہ حکم اول کا غیر ہو لیکن اس سے اول کی نفی ہوئی ہو یہ اس کا عطف ہے معنی کے قول سابق "بضد ذلک الحکم" پر یعنی معنی حکم اول کی عداد سے معارضہ ذکر سے
 بلکہ ایسی ایسے دوسرے حکم میں معارضہ کرے جو کہ حکم اول کا معارضہ ہے۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہوتی ہے۔ یہ معارضہ الحکم کی یا نفی صحت سے جس کی نفی لازم ہو حقیقتہً کہ قول
 اس صورت کے ہاں جس میں کو اپنے شوہر کو مرہان کی خبر ملی تو اس نے عدت گزار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے اولاد بھی ہوئی۔ اس کے بعد پہلا شوہر زندہ واپس آ گیا تو
 ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے ہی شوہر کی ہوئی کہ وہی صحیح طور پر صاحب فراش ہے کہ یہ ان کے درمیان (بکلم شروع نکاح قائم ہے۔ سب اگر اس پر کوئی ممانعت پیش کرے کہ یہ دوسرا شوہر فراش فاسد
 آگیا ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اس پر یہ اس کے کہ کوئی شخص بیگزادہ کے شادکار سے اور اس پر یہ کہ اولاد پر کوئی فراش فاسد ہونے کے باوجود شوہر سے نسب
 ثابت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس سلسلہ میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ معنی دوسرے شوہر کے لئے نسب کا اثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود
 ہوتی ہے کہ یہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ ہے۔ کہ شوہر اول سے نسب منتفی ہے۔ اس لئے کہ ایک دو آدمی کے لئے نہایت سب ممکن ہیں۔ سب اول ان میں ترجیح کا پہلو
 اختیار کر لیا ہوگا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا ملک ہے اور دوسرا فاسد۔ اور (اتحاد ہے کہ) صحیح رائج ہوتا ہے فاسد سے۔ اس سے ترجیح پر یہ مختلف ہیں ممانعت کرنا
 ہے کہ دوسرا شوہر ممانعت اور نظر ہی کا ہے۔ اور اتحاد ہے کہ ممانعت رائج ہوتا ہے فاسد پر۔ سب دونوں ترجیح کے پیش نظر سب کا حقیقی پہلو یا اصل ہوگا۔ یعنی شوہر اول کی ملک
 کا کما قیام اور صحیح فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور نقطہ سے زیادہ اس اعتبار سے کہ شوہر فاسد سے نسب کے ہاں میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے
 اور اس سے حقیقت رائج ہوتی ہے شہ سے۔

(۲۵) اور جگہ کا دوسری قسم اول کی علت میں یہ یعنی معارضہ فاسد کی دوسری قسم وہ ملحد ہے جو کہ مقیس حید کی علت میں ہو مگر معارضہ اول کے کیر سے پس ایسی دلیل ہے
 جو راجع کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں ممانعت اور نہیں جس کو تم نے علت قرار دی ہے بلکہ علت (وہی علت) ہے جو کہ فرعا میں موجود نہیں۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں سب کے سب
 باطل ہیں جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔

۱۔ تو فرماؤ اول ای غیر الحکم الاول انہی اشتہ المصلیٰ ۲۔ لا یخالف الحکم الذی اتی بہ مسائل الحکم الذی اشرہ المصلیٰ مطلقاً بل مکرکاً اثرہ علی اولیہ آخری لیکن فیہ اسے فیما ثبت بہذا المعارضة
 من الحکم نفی الاول ای من حیثہ اعمیٰ کا ما اذا ثبت احدہما لم یثبت الآخر۔

۳۔ تو کہنی، فی النسب فی الفسخ خبرہ کہ کسی دول والہد و شہرت کہوں خود کہ ۴۔ ۵۔ تو کہ لی ثبات النسب۔ ۶۔ وہ الحکم آخر غیر الحکم الاول کا قیاس ان کا صحیح جزو المعارضة
 لان من شرطہ ان یکون الحکم الذی یتراد علیہ نفی والا ثبات واما لیکن تقع ہذا المعارضة من حیثہ ان فی نفی الاول الخ ۷۔

۸۔ تو فرمائیے الخ ۱۔ اسے ان تحقیق المعارضة فیما تاج الجیب بالی ترجیح الادعاء علی ما ذکرہ السبکی۔ ۲۔ ۳۔

وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتحدى هذا هو القسم الاول كما اذا اعلنا في بيع الحديد بانه موزون قبل بيعه لا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي التمنية وتلك لا تتعدى الى الجنس او يتعدى الى نوع مجتمعة عليه وهو القسم الثاني كما اذا اعلنا في حرفة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالخضرة والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والاخبار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى نوع مجتمعة عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى افرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى نوع مختلف فيه اعني الفواكه والارز والكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلن اذ الحكم يشترط شيئا فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعديّة وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالتعارض فيه الا انها تنفي عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل اى في اصل وضعه وجوهه ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذا ذكره على سبيل الممانعة يخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصـله ووصفه معا۔

اور صار من كل نوع باطل ہے بخلاف ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متدعی نہ ہو یہ معارضہ فی العلة کی پہلی قسم ہے جیسا کہ وہ ہے کہ وصف کے عوضی یکے کی صورت میں ہادی طرف سے کہا جائے کہ ہر ذرہ اور ہر ذرہ بالجنس کی علت میں یہ پانی باقی ہے اس لئے تعاضل کے ساتھ یہ بیج جائز نہیں جیسا کہ سزا وچاند کی بیج تعاضلا جائز نہیں۔ ہر پانی میں معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت ہمارے نزدیک اقدار میں نہیں بلکہ کیفیت ہے۔ اور یہ علت تو ہے جس میں نہیں پانی ہائی ہے یہ امتداد کی جو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر اتفاق ہو یا یہ معارضہ علیہ کی دور کی قسم ہے جیسے چرنے کی بیج بجنس تعاضل کے ساتھ حرام ہونے میں گندم اور جو پر قیاس کر کے کہ جبکہ ہم کیل اور جنس کی سمت بتائیں۔ تو اس پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جسے تم نے قرار دی ہے بلکہ علت اہل اس غذائی صلاحیت اور وغیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چرنے میں مغلوب ہے۔ اگرچہ یہ علت بعض دوسرے متفق علیہ فرع کی طرف متدعی ہوتی ہے۔ مثلاً چاول اور جو (ایک قسم کا غلہ) وغیرہ میں یا اس قسم کے حکم میں اختلاف ہو یعنی ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو کہ مختلف فرعی کی طرف متدعی ہو یہ معارضہ فی العلة کی تیسری قسم ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں سائل اس طرح معارضہ کرے کہ غلہ اور جو میں حرمت تعاضل کی علت ظورک ہونا ہے جو کہ چرنے میں موجود نہیں۔ البتہ یہ علت بعض ایسی فرعا کی طرف متدعی ہوتی ہے جس کے حکم میں اٹک کے دھیان اختلاف ہے۔ مثلاً میوہ جات اور مقدار کیل سے کم زخمی و زخمی غلہ جات میں معارضہ فی العلة کی یہ تمام اقسام اس لئے باطل ہیں کہ سائل جس وصف کو علت قرار دے رہا ہے وہ اس وصف کے معانی میں ہے جس کو معلل نے علت قرار دیا ہے۔ کیونکہ ایک حکم متدعی متعلق سے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر معارضہ کی علت متدعی نہیں ہے تو اس کا فساد باطل ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل سے مقصود تصدیق ہے۔ اور اگر علت متدعی ہو تو بھی معارضہ فاسد ہے گا کیونکہ جس حکم میں تنازع ہے اس کے ساتھ اس معارضہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معارضہ کی علت طرح میں نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مسئلہ کا حکم ثابت نہ ہو۔ اور جو کلام اہل میں درست ہو، یعنی اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو، لیکن اسے بطور مفارقت یعنی معارضہ فی العلة کے ذکر کیا جائے ہے جو کہ اصولیہ کے نزدیک باطل ہے لہذا یہ فرق میں کہ بطور امانت کے پیش کر دیا کہ بجائے فاسد ہونے کے صحیح شمار کیا جائے اور حقیقت و صورت ہر اعتبار سے مقبول ہو جائے۔

سنة قوله حتى انظر الى الاصل فان انظر الى الكيل المشي الى نصف مائة كالحفنة والحفنتين ليس فيها اربعون مثقالا بل اربعة وثلاثون مثقالا في هذا الجواب الاول۔
سنة قوله لا ينافي المراد بان معارضه المعلن لا تتحقق كالملة التي ادبرها السائل لما عارض وان لم توجد في الفرع لكن وجود العلة التي ادبرها المعلن في الفرع كاف في ثبات الحكم فيجوز تنقياسه وقال صاحب النكاح ان مقصود المعارض البطلان وصف للعلل فاذا بين علة وصف آخر اهل ان يكون كل من الوصفين مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزءا من ملة كذا يعبر الجزم باستقلال ملة المعلن او المعارض فيحصل منفرته فيحصل معارضته فمثل ١٢ - ١٤ - ١٥ -

انما ذکر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمعارضة عندهم لانه اتى السائل بعلته ليفتح بها الفرق بين
اصل والفروع وهو قاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المعارضة القاسدة فلا بد ان يذكر
في الجواب عينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وحياته مما مثاله ما قال الشافعي في اعتناق الراهن العبد
لغيره لانه لا ينفذ اعتناقه لان الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق الموثق بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا
ممانعة قال في جوابه ان الاعتناق ليس كالبيع لان البيع يحتل الفسخ والحق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو
الممانعة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان
هو مقبول لا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المعارضة لا يقبل منه فكان حقه ان نورد نحن على سبيل المنا
قول لاننا سلمنا ان الاعتناق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة الموثق فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في الاعتناق
اصل اصلا لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز الموثق لا ينفذ اعتناقه عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة بشرح
بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها التوجيه اى توجيه احد المعارضين على الآخر
بحيث تندفع المعارضة.

پہلے مقدم کے مسئلہ میں مفارقت کے ہی قاعدہ کو اس نے ذکر کیا جاتا ہے کہ اصول میں کے پہلے معارضہ فی اصل سے ہی کا نام مفارقت ہے۔ کیونکہ سائل اپنے معارضہ میں ایسی علت پیش کرتا ہے
کہ اس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہو جائے مگر فرق کا یہ اعتراض اکثر اہل اصول کے نزدیک قاسد ہے۔ پس اگر سائل مفارقت کے طرز پر کوئی اعتراض کرے جو فی نفسہ نہایت مقبول
و مقبول ہے۔ تو اس کے عنوان کو بدل کر ممانعة کے اندر میں پیش کرنا چاہیے تاکہ یہ اعتراض اپنے ادھر اور صورت پر محال سے مقبول ہو جائے۔ مثلاً امام شافعی کا یہ قول کہ اگر مرنے
کا احتمال عدم کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس کا فیصل حق ایسا تصرف ہے جس سے مرنے کا حق باطل ہو جاتا ہے اس لئے حق میں باطل ہوگا جیسا کہ اس کی بیع باطل
ہو جائے۔ اوصاف میں سے جو مفارقت کو جائز رکھتے ہیں وہ اس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اعتناق بیع کا سنہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیع تو نسخ کا احتمال رکھتی ہے اور حق میں نسخ کا
احتمال نہیں ہے۔ اس لئے اس سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ فرق درحقیقت اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارضہ یہ کہتا ہے کہ وقوع بیع کے بعد
بطل کا احتمال نسخ پر ہی عدم جواز بیع کی علت ہے تو یہ سوال اگرچہ بدلت خود مقبول ہے لیکن چونکہ سائل نے اس کو مفارقت کے طرز پر پیش کیا ہے اس لئے یہ قابل قبول نہیں
ہوگا۔ ہمارا مناسب یہ ہے کہ اسے بطور مخالفت پیش کریں اور اس طرح کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتناق مثل بیع کے ہے اس لئے کہ بیع ایسے تصرفات میں
نہ ہے جس کے انعقاد کے بعد نسخ جائز ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر تمہاری کیا جائے تو خوف ممانعی ہے (مرتب کا حق انعقاد بیع کو باطل نہیں کرتا ہے۔ اور حق ان تصرفات میں ہے
اقلہ کے ثابت ہونے کے بعد نسخ جائز نہیں۔ اور تم تو راہن کے تصرف حق کو اہل ہی سے باطل قرار دے رہے ہو جی کو مرہن اگر اجازت بھی دے تب بھی تمہارے نزدیک
و با حق نافذ نہیں ہوگا جس سے لازم آتا ہے کہ تم میں اہل کا حکم بدل جائے۔ وہو باطل) مصنف جبکہ معارضہ کی تفصیلات سے فارغ ہو چکے تو اب اس کے دفع کے بیان کا
ہے لہذا یہ ہیں۔ چنانچہ کہا۔ اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس سے چونکہ اسے کارائے ترجیح ہے۔ یہ بھی دونوں معارضوں میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح
ترجیح دینا کہ معارضہ دفع ہو جائے۔

۵۔ تو ترجیح یہاں فرق انما فانما یقول السائل ان علة الحكم اصل وصف كذا او ثبوت موجود في المثال وعدمه في الفروع ۵۔ قوله يحكمه الا۔ كما يغيره از حق المرتب في المنع من التفاضل فينفذ
فمن حق الاما ۱۲۔ ۵۔ قوله يكره محله التوهم منه لا توجد في الفرع اى الاعتناق ۵۔

۵۔ قوله فانما یقول السائل ان علة الحكم اصل وصف كذا او ثبوت موجود في المثال وعدمه في الفروع ۵۔ قوله يحكمه الا۔ كما يغيره از حق المرتب في المنع من التفاضل فينفذ
فمن حق الاما ۱۲۔ ۵۔ قوله يكره محله التوهم منه لا توجد في الفرع اى الاعتناق ۵۔

یاد ان یسین حکم تعارض الترجیحین فقال واذا تعارض ضر یا ترجیح كما تعارض اصل القیاسین كان الترجیحان
الذات احق منه فی الحال ای من الترجیحان الحاصل فی الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لهما فی الوجود ولا ظهور
لہ فی مقابلة المتبوع فینقطع حق المالك بالطبیخ والشئ تعارض علی القاعدة المذكورة وذلك بانہ اذا غصب رجل
ارجل ثم ذبحها وطبخها وشوها فانه ینقطع عندنا حق المالك عن الشاة ویضمن قیمته المالك لانه تعارض ہما فاضا
یم فانه ان نظر الی ان اصل الشاة كان للمالك ینبغی ان یلخصها المالك ویضمنہ النقصان وان نظر الی ان الطبیخ
شئ کا ما من الغاصب ینبغی ان یلخصها الغاصب ویضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوی من رعاية المالك لان
منفعة قائمة بذاتهما من كل وجه والعین هالكة من وجه فحق المالك فی العین ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب
لصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعین بمنزلة الوصف وان كان الامر فی ظاهر الحال
کس اذا كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا علی ما ذهب الیه الشافعی وانشأ الیه المصنف بقوله وقال الشافعی صاحب
صل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فحق الشافعی علی ظاهره وجوبنا علی الدقة ولما فرغ
ایان الترجیحات الصحیحة شرع فی الفاسدة فقال والترجیح بغلبة الاشتباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا
لما ذهب الی صحة كل منها الا ما أمر الشافعی۔

ترجیح میں فرق فی واقعہ پہلے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے یہ بیان فرمایا کہ جو ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو مثلاً قیاس کے دو اصل
ہے نقابوں میں تعارض پایا جائے تو جو وجہ بذات پایا جائے وہ ترجیح کا زیادہ مستحق ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہوا یعنی جو ہم ترجیح حاصل ہو وصف میں ہو کہ وہ مصنف تو
ات کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے۔ اسے دو وجہیں۔ اور پہلے کے مقدم میں تابع کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ یہاں کہہ دے کہ اگر حق کو کوٹے سے منقطع ہو جائے یا
برن لینے سے یہ ترجیح ہے مگر تاہم وہ یہ نہیں کہ کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لیا پھر اسے ذبح کر کے پکایا یا بھون لیا تو ہمارے نزدیک ہاں کہ حق اس بکری سے منقطع
ہو جائے گا۔ اور غاصب خاص میں ہوگا اس کی قیمت کا ایک کے لئے کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہے اگر اس بات پر نظر کی جائے کہ مال بکری مالک کی حق تو مناسب معلوم ہوتا ہے
اور بعضی بکری بکر کلیطہ سے اور غاصب کو نقصان کا خاص بنائے۔ اور اگر غاصب کے پکے اور بھرنے پر نظر ڈالی جائے اگر اس نے بکری میں ایک قیمتی صنعت کا اضافہ کیا ہے تو
ماسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکائی بکری کو کھائے اور مالک کو بکری کی قیمت دے۔ لیکن (خود کو کھانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مالک کی رعایت کے مقابلہ میں غاصب کے حق
لحاظیت کرنا زیادہ راجح ہے تاکہ یہ غاصب کی صنعت (اور اضافہ مال) ہر لحاظ سے زیادہ قائم ہے اور بکر کا اصل وجہ سے فنا ہو چکا ہے تو مالک کا حق عین بکری میں جو ثابت
ہو اور جو درجہ بہت نہیں اور پکائے کی صنعت میں غاصب کا حق (بلا تفریق) کل الوجود ثابت ہے۔ اس لئے نظر سے غاصب کی صنعت بمنزلة ذات ہے اور عین بمنزلة وصف ہے۔
اور بظاہر حال اس کے دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ بکری کا مال حق مالک کا کرنا اس کے لئے وصف ہے جیسے کہ امام شافعی کا مذہب ہے چنانچہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے
کی قول میں۔ اور امام شافعی نے صاحب اصل یعنی مالک زیادہ مستحق ہے کیونکہ غاصب کی صنعت (یعنی بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے۔ اور امام شافعی
نے ظاہر پر عمل کیا اور احوال کے مسئلہ کی باری پر عمل کیا۔ مصنف مسیح وجہ ترجیح کے میان سے فارغ ہو کر اب فاسد وجہ ترجیح کا بیان فرمادے گا کہ یہ ہیں چنانچہ فرمایا۔ اور
ترجیح دینا کرشمۂ مشابہت (تلمیح وصف اور قسٹ اوصاف سے ہمارے نزدیک فاسد ہے۔ لیکن امام شافعی نے ان تینوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے۔

سہ قولہ وطمینا۔ انما یتبدل اذا ذبح غاصب الشاة ولم یطبخ ولم یغیر افتد استہکبھا من دم کذلک لایرید فعل الغاصب ان فعلہ من یقوم لم یجزل حق مالک لکن مالک بخیر شاة نظر
فی جہۃ الہدایۃ ففیمن الغاصب المقتدر وان شاة لا یحکم فیما یتقادم لکمال فیما خذ اش و فیمن الغاصب المقتدر ان یتقل ھلک قولہ لان منقۃ الحق ہی حق الغاصب قائمہ بذاتہا ای موجودہ من
کل وجہ لہا بقاء علی الوجہ الذی حرث بلا تفریق و ہذا ہذا بالقیام بالذات و فیمن الغاصب المقتدر ان یتقل ھلک قولہ لان منقۃ الحق ہی حق الغاصب قائمہ بذاتہا ای موجودہ من
سہ قولہ وجوب علی عرفت فقل ان التفریق فی ما یجزل حق صاحب السابغ فاقول فی ان السابغ محترم باقی من کل وجہ و حق صاحب اصل مالک من وجہ فرجھا حق صاحب
السابغ ای الغاصب قابل ۱۲۔ ۱۱۔

فمثال غلبة الاشباہ قول الشافعية ان الاخ يشبه الولد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما الاخر وحل نكاح حليمة كل منهما الاخر وقبول شهادته كل منهما الاخر المحاجة بابن العم اولى فلا يفتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح اخذ القياسين بقياس اخر وقد عرفت ذلك ومثال العم كون الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعجم القليل وهذا هو الذي الكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عندنا التعليل بالعلة العامة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولا ان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عندنا على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او التمنية وحدها قليل فيفضل على القسار والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتأثير دون القلة والكثرة فرب حلة ذات جزئين اقوى في التأثير من حلة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلن الى كلامه اخرون الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الطرية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطرية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال الى غاية المعلن ان يضطر الى الانتقال.

پس غیر اشباہ کی مثال شراف کا کہنا کہ بھائی کی مشابہت والد اور ولد کے ساتھ محض محرمیت کی قرابت کے لحاظ سے ہے اور پھر یہ بھائی کے ساتھ متعدد وجوہ سے مشابہت ہے مثلاً (۱) جس طرح چچے بھائی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (۲) جس طرح چچے بھائی کی بیوی سے طہری کے بعد شادی کرنا جائز ہے اسی طرح اپنے بھائی کی بیوی سے بھی ذرت کے بعد شادی کرنا جائز ہے۔ (۳) چچے بھائی کے حق میں جس طرح شہادت مقبول ہے اسی طرح اپنے بھائی کے حق میں بھی شہادت مقبول ہے۔ جن مشابہت کی وجہ سے بھائی کو (دوسرے احکام میں) چچے بھائی کے ساتھ لاحق کرنا مانع اور اڑا ہے۔ لہذا اگر ایک بھائی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ جیسے چچے بھائی کے مالک ہونے سے آزاد نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک غیر اشباہ سے ترجیح دینا ایک نیا سپرد قیاس کو ترجیح دینے کے حکم میں ہے جس کا بطلان اور بطلان ہر دو کا ہے۔ نہ کوئی وصف کی مثال شراف کا کہنا کہ حرمت ربو کی علت میں وصف طعم کا اعتبار رائج ہے قدر و جنس کے متباد میں کیونکہ طعم ہونے کا وصف قلیل یعنی ایک شے دو قسمی اور کثیر یعنی متعدد کلیل سب کو شامل ہے اور کلیل کی علت (قلیل کو شامل نہیں) صرف کثیر میں پائی جاتی ہے۔ یہ دو ترجیح ہمارے نزدیک باطل ہیں۔ یہ کہہ کر کہ نام شافعی کے نزدیک جبکہ نص کی تعلیل علت قاصدہ (جو کسی فرد میں بھی نہیں پائی جاتی ہے) جائز ہے۔ تو پھر خصوصاً عموم کی ترجیح کا اعتنا کہاں رہا؟ علاوہ ان علت ہمزہ جنس کے ہے اور نام شافعی کے نزدیک یعنی خاص رائج ہے نتیجہ عام پر کہوں کے نزدیک خاص ملحق اور عام ملحق ہے۔ تو علت کے واسطے میں بھی اسی طرح ہونا مناسب ہے اگر عام پر خاص کی ترجیح ہو۔ اور علت اوصاف کی مثال شراف یہ قول ہے کہ (بعض اشباہ میں) تنہا نسبت کو علت قرار دینے میں وصف کی علت پائی جاتی ہے۔ اس پر اس کو پھر قدر و جنس کی علت پر فضیلت ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک اس کو وجہ ترجیح قرار دینا باطل ہے کیونکہ ترجیح تو قوت تاثیر کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قوت و کثرت کی اس میں کوئی دخل نہیں ہے بسا اوقات دو وجوہ سے مرکب علت کی تاثیر زیادہ قوی ہوتی ہے نہ نسبت ایک جزو والی بسبب علت کے۔ مذکورہ وجوہ دل کے ذریعہ جب علت کی تردید ثابت ہو جائے یہاں سے مطلق پر لازم قائم ہو جائے کہ پھر دوسرے عنوان نظام کی طرف اس کے منتقل ہونے کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ یعنی جب مطلق طریقہ اور مؤثرہ کا دفع یا صرف مطلق طریقہ جیسے بعض اصولین کے کوئی حصہ منہم ہو تب ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے ثابت ہو جائے تو مصلحت کو انجام کار انتقال کام سے کام لیا جائے۔ ایسی مصلحت اپنے مذهب کو ثابت کرنے کے لئے یا دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

۱۔ قولہ لا یفتق علی الاخ ای لا یفتق علی الاخ اذا ملکہ کا لا یفتق ابن عم محل مدبر اور انکرونا العلة لا یفتق العزمۃ المحرمۃ نابھا فتفتقنا لاجل ان ما لا یفتق علی الاخ و مالکہ لا یفتق علی ابن عم اذا ملکہ ہم متفق العزمۃ ۱۔ قولہ بمنزلة ترجیح احد القیاسین الی۔ قال مالک مثبہ بمنزلة علة کثرة الاستبساہ کثرة العلل ولا یقتضی ان لا یفتق فی باب اقیسہ و فی باب قیاس و فی الترجیح باطل علی امر قیاسیان دفع الشافعیہ ۱۲۔ قولہ ولا ان الوصف ہی العلة بمنزلة الی۔ ولا ان ساطع العلة علی تاثیر فلا یفتق فی العموم و اخصه ۱۲۔ ۱۔ قولہ من حلة ذات جزین حریفہ سامعہ فان اششی کیف یکران فا جزین۔ اور الاولی ان یقول من حلة بسیہ ۱۲۔ ۲۔

وہا بوجہ اقسام لاندہ اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع ما لا انسه اذا
استتمت الوديعة لا يصحمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك
بل على الحفظ ينتقل المعلن الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليم على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم
في حكم اخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة عن الكفاية بان الكتابة عقد
مما وضعت محتمل الفسخ بالاقله او بجواز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفاية فان قال الخصم ان انا قائل ايضاً بموجبه اذا
عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفاية وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذا العتق مستحق للعبد
بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلن من حكم الى حكم اخر العلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصاناً مانعاً من
الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا محتمل الفسخ فقد
ثبت للعقل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة لفسخ الحكم الاخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم
اخر وعلة اخرى كما في المسألة البذل كوقوع بعينها اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع
نقصان الرق يقول المعلن هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصاناً في الرق مثله فلهذا
انتقل الى حكم اخر وعلة اخرى كما ترى.

اس منتقل کی چار صورتیں ہیں : (۱) یا تو وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو تاکہ اس کے ذریعہ پہلی علت کو ثابت کرے یا جیسکہ تابعیہ کے پاس مال مانت رکھنے کے
میلے میں معلن اور اس طرح علت بیان کو کرے اگرچہ مال مانت ہلاک یا ضائع کر دے تو وہ خاص نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو مانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہلاک کرنے پر مستند
اجازت یافتہ تھا جس پر بحث میں کی جانب سے اگر یہ نقصان وار ہو کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہلاک کرنے پر مستند تھا۔ بلکہ اس کو تو حفظ مال کا ذمہ وار بنا گیا تھا۔ تو معلن دوسری
البتہ علت کی طرف منتقل ہو جائے جس سے پہلی علت یعنی تسلط علی الاستهلاك صحیح طور پر ثابت ہو جائے۔ مثلاً یہ کہہ کر بچو ناقص العقل ہے اسے حفظ مال کی صلاحیت نہیں
ہو جاتے ہوئے اس کے پاس امانت رکھا گیا اپنے مال کو بر باد کر دے اور (۲) یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور علت دوسری رہے جو پہلے بتائی تھی یا مثلاً اپنے ایسے
عبد مکاتب کو جس نے اس تک کچھ بھی بدل کتابت ادا کیا ہو، کفار میں اگر اذکار ناجائز ہوئے پر یہ علت بیان کرے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو امانت سے بدل کتابت کی ادائیگی
سے عاجز ہونے پر فسخ کا احتمال لکھتا ہے۔ لہذا اسے کفار کے معارف میں لانا ناجائز ہوگا جس پر اگر مقرر فیوں کہے کہ ہم بھی تو اس تعلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتب کو کفار میں
اذا کر کے سے نفس عقد کتابت مانع نہیں ہے۔ بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی غلامی میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزاد کی
کاستی بن گیا ہے۔ تو معلن اس حکم سے عدول کو کہے علت سابقہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے۔ بعد یہ کہ یہ عقد کتابت غلام کی غلامی کے لیے نقصان کا موجب
نہیں ہے جو کفار میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس عقد کا فسخ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ رقبت میں نقصان کے ضمنی یہ ہیں کہ کن وجہ حریت ثابت ہو جائے
اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اس سے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقبت
میں لیے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفار میں آزاد کرنے سے مانع ہو (۳) یا وہ دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو جیسا کہ اسی مذکورہ مسئلہ میں جبکہ مقرر فیوں کہے کہ ہم نہیں
کہتے کہ نفس عقد کفار میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقبت (غلامی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جواب میں معلن دوسری علت بتائے کہ یہ عقد کتابت بھی بندہ کے درمیان
دوسرے عقود مثلاً بیع العبد یعنی الاشرط واجارة العبد کی طرح ایک عقد ہے لہذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقبت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب
نقصان نہیں ہوگا۔ اس تعلیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی۔

ملہ قول اولی علة اخرى واما البعضی فاحتمل و غیر رکافت و بر لایابی عن الاستبداد و المودع مع العلم بما او دوع البعضی فقد رخص بان الاستهلاك فکان مسلط علی الاستهلاك ۱۲۔
تہ قولن حکم لای حکم الخ۔ ویشترکان لایکون لہذا حکم الاخر المنتقل الیہ قول فی ثبات مطلب المعلن بان لکتابۃ عقد معاوضۃ فان البعضی یفقد اویفک رقبتہ و ہذا منتقل بقولہ
معلن ان لکتابۃ الفسخ بان لای علة اخرى بخلاف ہذا واما سبب لا دفاتھا لا یحتمل ان الفسخ فم یجوز اعتاق المکاتب و اما المودع من الکفارة ۱۳۔ ۹

او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات المحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية
لهذا اقال وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال اما جواز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك
الرابع لان العلة غير متناهية في نفس الامر فلوجوبنا الانتقال الى العلة لاجل المحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا
يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة اخرى لاثبات المحكم الاول حيث حازه ضرر
اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم ما بالذى يحيى ويميت قال ضرر انا احى واميت فامر باطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
فبرهنت ضرر وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومخاطبة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان المجلة الاولى
كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مراد هافس الخليل ان يقول هذا ليس باحياء واما بل اطلاق وقتل وحيث
ان تميت الحي يقبض الروح من غير الله ونحى الرقى باعادة الحيوة فيهم الا ان انتقل دفعا لاستنباه من الجهل فاهم كانوا
اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة فضم اليها المجلة الظاهرة بلا استنباه لينقطع مجلس المناظرة
ويعترفون بالعجز.

۱۴۱) یا حکم اول ثابت کرنے کے لئے ایک حدت سے دوسری حدت کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اولی ثابت کرنا پیش نظر ہو رہا لیکن سائل فرمے ہیں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں درج سے وصف لے کر فرمایا یہ تمام وجوہ اشغال میں جمع ہیں سو اس لئے چوتھی درج سے کیا کہ دوسرے کام کی طرف منتقل ہو کر اس لئے جائز نہ لگا گیا کہ مجلس مناظرہ ہی میں بحث ختم ہو جائے۔ مگر چوتھی صورت میں صحت مان لینے سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامری میں عقل کی کوئی انتہا نہیں۔ پس اگر عینہ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری عقلوں کی طرف منتقل ہو کر کوہ جائز رکھیں تو ایک سلسلہ طریقہ قیاسی لازم آئے گا (اور بحث کبھی ختم نہ کی)۔

اس پر ایک اعتراض درہر تہا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرود لین کے ساتھ جب وجود بارگاہی پرچم تاج کی تو اس حکم کے ثبات کے لئے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف آپ منتقل ہوئے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اولیاء و اہل پیش کی تائید و کراہی سے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ اس پر خود نہ کہا میں ہی تو ہوتا ہوں اور مارتا ہوں۔ اور اسی طرح کے ثبات کے لئے اود قیدیوں سے ایک کو زندہ و چھوڑ دینے اور دوسرے کو قتل کر کرنے کا حکم دے دیا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعویٰ ثبات الہ کے لئے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو گئے اور فرمایا: "ہر شے اللہ تو قہا ہے سو رہ کر مشرق سے اب تو نے اسی کو غرب کی طرف سے۔ تب حیران و گھبراہٹ سے دعا کی۔

مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے ان قول سے کہ وہ حضرت ابراہیم خلیل علیہ السلام کا منکر و فرود لین کے ساتھ اس تہلیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اور دوسری حق یہ نہیں
ملوں نے اس کی سرادھ کو نہیں بھی تو اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ فرمانا ممکن تھا کہ کہنے جو کہہ کر دکھایا اس کا نام نہ لے کر اودار نہ نہیں ہے بلکہ یہ تو قید ہے چھڑاؤ اول
کر چڑھا۔ اگر تو حقیقتاً بڑا ہے اور جلتا ہے تو لازم ہے پتھر کر کسی آلہ کی مدد کے بغیر تھیں روئے کہ نہ لے کر مار دے اور مردوں میں حیات و پس کر کے ان کو زندہ کر دے۔
لیکن جہاں اودار اوزل کے اشتہار و در کر کے کی عین سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھڑ دیا۔ کیونکہ فرود اور لین کے ساتھ سب ظاہر نیست ملحق۔ و حق حقائق کو کہنے کی اس میں ملحق
ہی نہیں تھا۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دی جس میں کسی قسم کا اشتہار و دھماکا نہ تھا۔ تاکہ محض منکر و فرود نہ ہو جائے اور وہ اپنے سوجھ بوجھ کے اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

١٤ قوله فاعلم ان الحلال الحرام ثباته بغير دليل غير ما اخرجنا من ١٢
 ثبتت بهت ودرست مجهول و هذا الفصح عاجز شد و تخير اند ١٣
 استدل لا على نفي رويته بمرود بل بر دعوای و الدليل على نفي رويته و اثبات انبياء الحق قوله عليه السلام فان استدلنا في بالشخص من المشرق فأتى من المغرب فليس بهت
 بانتقال من جهة الى جهة اخرى تا ١٤ قوله و محاجة الخليل عليه السلام مع العيين و العيوب و محاجة الخليل العيين كذا قيل ١٥
 لازمة و سالمة من الخلفه او العارضة التي عارض بها مرود ١٦
 ١٧ قوله فاعلم ان الحلال الحرام ثباته بغير دليل غير ما اخرجنا من ١٢
 ١٨ قوله فاعلم ان الحلال الحرام ثباته بغير دليل غير ما اخرجنا من ١٢

والثانی حقوق العباد خالصۃ وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يذایب اح باباحة المالك الثالث ما اجتماعیه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العصفق وحق العبد من حيث انما اتعاسر المقدوف ولكن حق الله غالب حتى لا یجری فیہ الارث والضرر وعند الشافعی حق العبد فیہ غالب فتعكس الاحکام والرابع ما اجتماعیه وحق العبد غالب كالتصاص فان فيه حق الله وهو اخذ العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلم وصحة العقوف وحق الله تعالى ثانیۃ الزام عبادات خالصۃ لا یشوبها معنی العقوبة والمؤنة كالایمان وفروعة وهما الصلوة والزکوة والصوم والحج وانما كانت فروعا لا یمان لانها لا تصح بدونه وهو صحیح بدونها وهی اسی العبادات الذميمة الثلاثة اصول ولواحق وزوائد یعنی ان فی مجموع الايمان وفروعه هذه الثلاثة لان فی کل منها هذه الثلاثة فالایمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هی الفروع الباقية او نقول الذميمة فی الايمان هی تکوار الشهاداة والاصول فی الفروع الصلوة لانها عباد الدين ثم الزکوة ملحقة بها لان نعمة المال فروع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شروع لغيره النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه فروع فیما بینهما اصول ولواحق وحینئذ الزوائد هی نوافل العبادات وسببها وعقوبات كاملة فی كونها اذکارا كالحداود وهی حد الزنا وحد الشهاب وحد القذف وحد السرقة۔

(۱۲) خاص حقوق العباد یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے نیکو کمال کی حرمیت اگر کسی شخص مالک کا نفع غلط ہے۔ اسی بار مالک اگر اجازت دے دے تو وہ مال مباح ہو جاتا ہے۔ (۱۳) جن میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں۔ البتہ حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم کہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ یہ پاک دامن اور صالح بزدل کی ہتک عزت کی نذر ہے (جو عادت انسان کے حفظ ناموس کا ذریعہ ہے) اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ دغا کار اور مفسد کو سب سے بیکر اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے نہ اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے (کہ تم شخص مرگے کے بعد اس کے ورثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کر سکیں) اور نہ صاف کرنے سے صاف ہو سکتی ہے۔ مگر اہم شافعی کے نزدیک جس میں حق العبد غالب ہے اس لئے ان کے نزدیک حکم برعکس ہوگا اور اذکار جن کی بارگاہی اور صاف کر دینے سے حد ساتھ ہو جاتی ہے۔ (۱۴) جن میں دونوں قسم کے حقوق موجود ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو جیسے قصاب کا حکم کہ تکلم کو خدا اور خون ریز کے بچانے کے پیش نظر حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور رہنے سے ہی کائنات میں غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے قصاب کے بدلہ ویت لینے پر صلح کر لینا درست ہے اور صاف کرنا صحیح ہے۔

حقوق اللہ کے اقسام :- ۱۔ حقوق اللہ کی اٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) خاص عبادت :- جن میں عقوبت اور بار کفالت کے معنی کی آمیزش ملے ہو ہے جیسے ایمان اور اس کی شائستگی یعنی نماز، زکوة، روزہ اور حج۔ ان کو فروع ایمان اس لئے کہا گیا ہے کہ بغیر ایمان کے یہ عبادتیں صحیح نہیں ہوتیں لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور معتبر ہے۔ "پھر اس کی یعنی عبادت کی دو تین قسمیں ہیں اصول و لواحق اور زوائد" اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور فروع ایمان کے مجموعہ میں یہ تینوں قسمیں تحقیق ہیں۔ نہ یہ کہ ہر ایک کے اندر یہ تینوں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ ایمان کے اندر تصدیق الہیہ اور اقرار بالاسان تصدیق کے لواحق ہیں۔ عصبہ اور باقی فروع عبادت زوائد ایمان ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ زوائد بھی ایمان ہی ہیں۔ پائے جلتے ہیں یعنی تکوار کلمہ شہادت۔ اسی طرح فروع میں بھی تینوں موجود ہیں۔ نماز اصل ہے کہ سے دین کا ستون قرار پایا ہے اور باقی ایمان کے لواحق ہیں سے (ہیں)۔ زکوة اس بنا پر صحیح ہے کہ عبادت مانی عبادت بدنی کی فروع ہوتی ہے۔ اس کے بعد روزہ کا وجہ ہے جو نفس عامر کی اصلاح کے لئے مشروع ہوا ہے۔ پھر حج کا وجہ ہے پھر جہاد کا۔ غرض ان فروع ایمان میں سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق۔ تو سب نقل اور سنت عبادتیں زوائد شمار ہوں گی۔ (۱۵) عقوبت کاملہ :- جو عمل طور پر مذکور ہیں۔ "جیسے حد زنا، حد سرقت، حد قذف، حد سرقہ۔"

لہذا قرآن غالباً وہاں سبب وجوب ہر ایک عرض المقدوف وحرر مقدوفی فنون الہد القذف والایکب اذ اذقوف محصا بانوار وحرر الزنا ماعدا حدہ اللہ تعالیٰ علیہا حد زنا حالس حدہ تعالیٰ لہذا حد کبار الزنا ماعدا حدہ تعالیٰ الا ان القاتول ہتک حرر المقدوف وذلقدوف حق فی حرر کمال اللہ تعالیٰ ایضا حدہ تعالیٰ عرض فقلت ان بعد فیہ ضرب حق وحق القاتول حدہ تعالیٰ ۱۲۔

معتقوبات قاصدہ مثل حیوان المیراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه ووطنه اقصا منه و
لهذا يجزى به الصبي وحقوق دائره بينهما اي بين العبادۃ والعقوبة كالکفارات فان فيها معنى العبادۃ من حيث انهما
تؤدي بالصوم والعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انهما تجب ابتداء بل وجبت اجزیه علی افعال
لهم تصدیرات عن الجاد وعبادۃ فيها معنى التوبة ای المحنة والتثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادۃ ملحقة
بالزکوة ولهذا اشروطها الاخذ له ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تعجب عن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار
وعبيده المملوکن فانه لهما ما نفقوا بالنفقة والولاية وجب ان يمونه بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى
العبادۃ كالعتق فانه في نفسه مؤنة للامر من التي يزرعها ولولم يعط العتق للسلطان لاستورد الارض منه واذا زرعها
بيد اخرو ولكن فيها معنى العبادۃ وهو انه يصرف مصارف الزکوة ولا يجب الا على المسلم تحمل فعلهم المزارعة على
اسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالحراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استوردوها
سلطان منه واحالها بيد اخرو ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الکفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا
ونبتوا الاخيرة دما وظهورهم وحق قائم بنفسه ای ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمت العبد شئ منه حتى يجب عليه
ادائه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولي اخذها وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان۔

وہا عقوبت قاصدہ جیسے میراث سے محرومی و مورث کو قتل کرنے کے سبب سے کیونکہ قتل کی کامل مرزا اس کے حق میں قصاص ہے اور جو ہی مرث اس سے کمتر مرث ہے، ایسی وجہ سے
ابا تک پھر بھی مرثا نہ کہ جاتی ہے۔" اس ایسے حقوق جو دوزخ کے درمیان واپس لے لیں یعنی عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جاسکیں۔ جیسے کفالت، کیونکہ ان میں
اس لحاظ سے معنی عبادت موجود ہیں کہ صوم، اعتق، قرب و سبکیوں کو کھلانے پہناتے جیسی عبادتوں کے ذریعہ یہ کفار سے ادا کیے جاتے ہیں۔ اور معنی عقوبت اس بنا پر کہ یہ عبادتیں یوں ہی
مردوں سے واجب نہیں ہوتیں بلکہ بندگان کی طرف سے ہیں۔ اور ہم کام مزدور نہ پر مجبور جزا واجب ہوتی ہیں۔ (۵) ایسی عبادتیں جو ہیں معنی مؤنت (ادارہ داری) پائے جاتے ہیں۔
یعنی اس میں محنت اور بار برداری کا پہلو موجود ہو۔ جیسے صدقہ فطر کیونکہ اس میں قریہ زکوٰۃ کے ساتھ حق عبادت ہے۔ ایسی وجہ سے اس کے لئے بھی بڑا شرط ہے۔ لیکن اس میں
بار برداری کے معنی بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے ان حالات کے علاوہ ان سب کی طرف سے بھی ادا کرنا واجب ہے جس کی وہ کفالت اور قرب برداری کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اللہ
ملک غلام کیونکہ جب ان کی قرب برداری اور پرورش کی مشقت اپنے سر پہ لی ہے تو ان سے بلا اور معصیت دفع کرنے کی طرف سے ادا کیے صدقہ کی ذمہ داری بھی اٹھانا اس پر
واجب ہوگا۔" (۱۱) ایسی مؤنت (ادارہ داری) جس میں معنی عبادت بھی موجود ہیں جیسے عطر اس لئے کہ یہ درحقیقت اکابرین کی بنا پر جس کی وہ عزت رکھتے ہیں۔ (ایک نامہ بار ذمہ داری
کا اگر یہ عزت ادا کرے گا تو اس کا وقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے گا لیکن اس کے باوجود اس میں معنی عبادت بھی پائے جاتے ہیں کہ اس کے مصارف دیے ہیں جو زکوٰۃ
کے مصارف ہیں۔ ان میں صرف کرنا عبادت اور واجب قرب ہے) اور صرف سلمان پر واجب ہوتا ہے۔ غرض سلمان کا فعل زکوٰۃ کسب محل طیب پائے گا ہے (جو کہ مؤنت عبادت ہے)
"وہ ایسی مؤنت (بار ذمہ داری) جس میں معنی عقوبت پائے جاتے ہیں جیسے خراج، یہ بھی درحقیقت اس زمین کا ایک ٹکڑا ہے جس کی وہ زکوٰۃ کرتا ہے کہ اگر یہ ادا کرے گا تو حکم
وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کو دے گا لیکن اس میں من وجہ مرث بھی پائی جاتی ہے کہ یہ صرف کفار پر لاگو ہوتا ہے اس بات پر (عقوبت کے طور پر) کہ وہ آخرت کو پس
پشت کشاں کر صرف دنیا کا نہیں منہک ہو گئے۔" (۸) ایسا حق جو ہر دستہ خود تمام ہو یعنی حق خود اپنی ذات سے ثابت ہو ہند کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کہ اس کا ادا کرنا بلا
پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لئے اس کو باقی رکھا اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اس کے حال کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ در بنایا۔

ملہ قلم و لہذا ایسوں حیوان المیراث عقوبۃ قاصدہ لاکملہ یجزی به الصبی فاذا قتل مورث عملا او خطا یکر من المیراث و فیہ لایستحق حیث قال و لکود عقوبۃ قاصدہ لایستحق فی حق
الصبی حق تکتل مورث عملا او خطا لکیر من المیراث و فیہ لایستحق حیث قال فی المیراث ان حیوان المیراث عقوبۃ و الصبی یس من قبل العقوبۃ ۱۳۔
ملہ قلم مؤنت للارض الذی علی المعنی بسبب الاستغناء بالزکوٰۃ مع الامراض من الاسلام من دفع الکام تک البتہ و عرض علیہ السلام ۱۴۔
ملہ قلم حق یجب علیہ ادا و ای طریق الاطاعہ تا واد الحق انما بنفسہ لیس طاعہ سنا بل تقییر من الفقر لونیابہ من اللہ تعالیٰ ۱۵۔

وعد الشافعی ضروری ای لا یرتفع به الحدیث اصالة ولكن ینبیه الصلوة لضرورة الاحتیاج فلا یجوز یتیمم واحد صلواتان
مکتوباتان بل یمجب لكل مكتوبة یتیمم آخرهما استدراك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بین الماء والتراب
فی قول ابی حلیفة والبی یوسف لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعيدا طيبا فمجهل التراب خلفا عن الماء وعند
محمد وزفر بین الوضوء والتیمم الحاصلین من الماء والتراب لایین الموثقین لان الله تعالى امر اولاً بالوضوء بقوله فاعسلوا
ثم امر بالتیمم عند العجز عن الوضوء وتبیت علیہ ای علی هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة المتیمم المتروکین
لانه یجوز عند الشیخین فان التراب وان كان خلفاء عن الماء لكن التیمم لیس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فیحوز اقتدار
احدهما بالآخر اهما كان ولا یجوز عند محمد وزفر لان التیمم لما كان خلفاء عن الوضوء كان المتیمم خلفا عن المتوضی فلا
یحوز الاقتدار بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اود لالته فلا تثبت بالرای كما لا یثبت الاصل به وشروطه ای
شروط كونه خلفا عدم الاصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقد الاصل اولاً فیصح الخلف اما اذا
لم یحتمل الاصل الوجود فلا یصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجوداً بنفسه فلا یصح الخلف ایضاً وتظهر هذه
ایثارة احتمال الاصل للوجود فی یمین الغموس والخلف علی مس السماء فان فی یمین الغموس لا تجب الکفارة اذ لا یقتضی
البر الذي هو الاصل فان زمان الماضي قد فات عن الخلف ولا قداسة له علیه وفي الخلف علی مس السماء یتصور البر یکن
لان الایماء والملائكة یمسونه وللاولیاء ایضاً فمکن بخرق العادة ولكن العجز ظاهر فی الحال فوجب الکفارة له۔

اور امام شافعی کے نزدیک یہ عبارت ضروری ہے یعنی تیمم سے حدیث کوڑا نہیں ہوتا ہے۔ اس معنی رفع حاجت کی ضرورت سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اس لئے ایک تیمم
دو رکعت نماز ادا نہیں کر سکتے ہے بلکہ ہر فرض کے لئے ایک تیمم کو واجب ہے اگلی عبارت میں معنی ہے کہ قولنا هذا الخلف عندنا مطلق کا کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ
"لیکن امام ابو حلیفہ اور ابویوسف کے نزدیک یہ قائم مقامی پائی اور مٹی کے درمیان ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاؤں مٹی سے تیمم کرو" جس سے
معلوم ہوتا ہے کہ مٹی بھی کو پانی کا خلیفہ قرار دیا ہے۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک (یہ قائم مقامی) وضو اور تیمم کے درمیان ہے یعنی ان دونوں لمہاتوں کے درمیان ہر حال پوتی
سے پانی اور مٹی سے۔ خود ان مؤرخین اپنی اور مٹی کے درمیان نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فاعسلوا" کے ذریعہ اولاً وضو کا حکم فرمایا پھر وضو سے عاجز ہونے کے وقت
تیمم کا حکم دیا۔ اگلی سے تیمم کا خلیفہ وضو ہونا ظاہر ہوتا ہے اور دوسری ہے اس پر "یعنی اس اختلاف مذکور پر" تیمم کرنے والے کے لئے وضو کرنے والوں کی امامت کا مسئلہ دیکھیں گے
نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تم تو وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (الاولیٰ الحدیث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر
ایک کی ابتدا دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی لیکن امام محمد وزفر کے نزدیک (مترسی کی اقتدا تیمم کے پیچھے جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم جبکہ وضو کا خلیفہ ہوا تو تیمم خلیفہ ہر مترسی کا
(اور خلیفہ ضعیف ہوتا ہے اہل کے مقابل میں) لہذا ضعیف کے پیچھے اقتدا جائز ہوگی (فان بعد العزیز علی الضعیف فاسد) اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا عرفاً پس یا
دلالة النص سے ثابت ہو سکتا ہے یا وحی یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے جس طرح اہل علم ثابت نہیں ہوتا ہے رائے اور قیاس سے "اور شرط اہل کی یعنی خلیفہ ہونے
کی شرط یہ ہے کہ "فی الحال اصل مقدم ہو ورنہ جبکہ اس کا وجود محتمل اور ممکن ہوتا ہے سب حکم کا تحقق (اولاً اصل کے ساتھ) آنا چاہئے" جس پر یہاں کرتے ہوئے بڑے خلیفہ کی طرف اس کی
منتقل ہو سکتی ہے لیکن اہل کا وجود اگر ممکن ہو تو وہ اس سے کسی کا خلیفہ بننا صحیح نہیں ہوتا "اس شرط کا اظہار ہوگا کہ مابین اہل کے محتمل الوجود ہونے کی شرط کا ضرور ظاہر ہوگا اور مین
غیر اس کو از حد متغیر ہو چکی قسم کھائے اور آسان چھوڑنے کی قسم کے مسئلوں میں لکھیں غموس ہی کفارہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ کفارہ توفیق ہے اور یہاں قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو
کیہیں اس کا حکم ہے اس سے کہ نہ اذنی تو قسم کھانے والے سے پہلے گذر چکا ہے جس پر جس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھوڑنے کی قسم کہ کہ اس کا پورا کرنا عقلاً مستقر
اور ممکن ہے کیونکہ انبیاء اور ان کے علیہم السلام سے قسم کھانا کا تحقق ہوتا ہی رہتا ہے۔ اور بانی نے قسم سے بھی بطور مثال عادت ممکن ہے لیکن (ابو جود اس مکان متقی کے) بظاہر قسم کھانے والا
فی الحال اپنی قسم پورا کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوئے۔

لے قولنا تثبت ہاری لان ہاری وہی ہدی الی الخلفاء لا یقال او ثبت وجہ تخریر تیرت بانفس وقد ثبت خلفہ ورواہ اہل ہاری لان نقول لا یجوز خلفاً ولہذا یصح اللہ اجل مع

یعنی صم الابرء عن القيمة والرهن والكفالة هما حال قیام العین ولولم یکن لہا ثبوت بوجہ مالہا صحت ہذا الاحکام مگر کذا
 یجاب فی عین حال التعلیق شبہۃ التنجیز فی اقتضاء الحل فعند فوات المحل یبطل وضرر لم یتنبہ لہذا التذق
 من المسألة المذكورة علی ما ذاعلق طلاق المطلقۃ الثالث اد الاجنبیۃ بالملک بان قال ان نکحتک فانت طالق فان
 حل لیس بموجود ابتداء مع انه یقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان ینقی انتہاء فی المتنازع فیہ ادلی بان یقع الطلاق
 عند فاجاب عنہ المصنف بقولہ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فی المطلقۃ ثلاث لان ذلک الشرط فی حکم العلق یعنی
 ان الشرط وهو النکاح فی حکم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعلیق وهو علة لوقوع الطلاق فکان هو علة العلة
 لہذا والتعلیق بشرط هو فی حکم العلق معارضاً لہذا الشبہۃ الساقیۃ علیہ وہی شبہۃ وقوع الجزاء وثبوت السببیۃ
 لمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبہۃ وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلیۃ وشبہۃ التعلیق بالحل حکم
 علة تقتضی عدم المحلیۃ لان حکم لا یوجد قبل العلة بل بعد ہا فلما تعارضتا ساقتا فہذا لا یمتاج ہرہما الی الحل
 الا یمتاج المضاف سبب الحال مقابل للا یمتاج المعلق یعنی ان الا یمتاج المعلق بالشرط وهو قولہ ان دخلت الدار فانت
 طالق یمتاج سبباً فی حال وجود الشرط والا یمتاج المضاف الی الوقت بان یقول انت طالق عند سبب الحال لکن تاتر حکمہ
 فی الذی وهو من اقسام العلق فی الحقیقۃ وانما یعد سبباً باعتبار الاضافۃ فیما ان یمتاج ہذا هو القسم الرابع للسبب
 لکن ان یمتاج الرابع ہو قولہ وسببہ شبہۃ العلق کما ذکرنا فی الیمین بالطلاق والعتاق وهو الذی یسمی سبباً مجازیاً فی السابق۔

پہلے ایک مشرک بنا پر عین کی موجودگی میں اس کی قیمت سے (غاصب کو) بڑی کڑا غاصب کی طرف سے اس کی قیمت کے بدلے میں ارہم رکھنا اور اس کی قیمت کا فیصلہ ہوا صحیح ہے۔ تو اگر قیمت
 انہی کسی حیثیت سے دہرائے تو سب احکام بھی (جو اگر قیمت پر ہی ہے) درست دہرائے۔ یعنی یہ انقیاس تعلیق کے وقت قول المعلق "انت طالق" کو اصل کے تقاضا میں من وجہ
 غیر ذی الحال وقوع طلاق سے مشابہت ہے۔ اس لئے عمل فوت ہوجانے سے تعلیق بھی باطل ہوجائے کہ نام زمر کی نظر اس ہادی کی طرف نہیں گئی۔ نہ ہونے اس مسئلہ کو قیاس کیا ہے
 لا صورت پر جبکہ کوئی شخص مطلقہ ٹکٹہ یا اجنبیہ کی طلاق کو جبکہ نکاح سے معلق کرے رہتا ہوں کہ "ان نکحتک فانت طالق" کہیں تو تعلیق کی ابتداء ہی میں عمل موجود رہیں ہے
 ہم وجود شرط کے ہر سبب احکام کے نزدیک طلاق واقع ہونے سے تو قیاساً فی مسئلہ میں جہاں طلاقات ٹکڑے کے بعد بقائے سبب اسوں سے بطریق اولیٰ وہی حل کا حکم نہ ہرگز اور
 ہمارے نکاح کے بعد تحقق شرط طلاق واقع ہوجائے گی۔ تو مصنف نے اس قیاس کے جواب میں فرمایا کہ "اور طلاق ٹکٹہ کی جبکہ نکاح پر طلاق کو معلق بالشرط کرنا اس کے (یعنی سابق
 ہوت مسئلہ کے) برخلاف ہے کیونکہ بشرط نکاح علت کے حکم میں ہے۔ یعنی اس تعلیق میں نکاح کی شرط طلاق کے لئے بمنزہ علت کے ہے کیونکہ نکاح تعلیق صحیح ہونے کی علت ہے
 تعلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے لہذا نکاح طلاق کی علت البتہ بن گیا۔" تو فرمایا کہ "یعنی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو حکم میں علت کے ہے۔" معارض اس مشابہت سابقہ کا
 ہی جزائے شرط واقع ہونے اور تحقق شرط سے قبل معلق (یعنی انت طالق) کی سببیت کے ثبوت کا شرط متاخر ہو گیا شرط علت سے متاخر نہ ہونے سے پہلے جزا واقع ہونے کا شرط وجود محل کا
 خاصا کرتا ہے اور ایسی شرط کے ساتھ تعلیق جو کہ علت کے حکم میں ہے تقاضا کرتی ہے کہ عمل وجود نہ ہو کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے بلکہ علت کے بعد حکم رہتا ہے
 پنا جب و دونوں تقاضوں میں تضاد پیدا ہو گیا تو دونوں سابقہ اعتبار ہو گئے۔ ہی بنا پر اس مسئلہ میں تحقق محل کی حاجت نہیں ہے۔ (۵) "تو جواباً یہ ایجاب طلاق وعتاق ہی
 اس وقت کی طرف منسوب ہو رہا وقت ایجاب ہی سبب ہے۔" ایجاب المضاف، ایجاب المعلق کے مقابل ہے۔ یعنی ایجاب معلق بالشرط مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق، یہ سبب
 متاخر وجود شرط کے وقت اور جواباً یہ منسوب الی الوقت پہلے مثلاً اگر کہے انت طالق عند ذلک، وہ فی الحال ہی سبب شمار ہوتا ہے۔ البتہ مقید الزمان ہونے کی وجہ سے اس کا حکم کل ایک
 آخر پہلے سبب کی طرف درحقیقت وہ معلق کے اقسام میں سے ہے کہ اس کو سبب شمار کیا جاتا ہے محض اس اعتبار سے کہ اس کی نسبت وقت کی طرف ہے۔ تو ممکن ہے کہ اس کو سبب کی حیثیت
 نہ قرار دی جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی قسم وہ ہو جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا کہ "اور ایک سبب وہ ہے جس کو علت کے ساتھ مشابہت ہو" جیسا کہ ہم نے تعلیق بالطلاق
 والعتاق کی صورت میں بیان کیا ہے۔ ہی کا نام حسب بیان سابق سبب مجازی ہے۔

ومن ههنا ذهب بعضهم الى انقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الإيجاب المضاف الى
 انقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شعبة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه موجب الحكم
 ابتداءً ولا يرى بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعيم العلل الموضوعات كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة
 بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلاثة اوصاف احدها ان تكون علة اسماء بان تكون موضوع
 للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداءً والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكماً بحيث يثبت الحكم
 بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدنا هذه الاوصاف الثلاثة في شئ واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة باعتبار
 استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسماً ومعنى وحكماً وهو الجاهل
 للاوصاف والثاني ما يكون اسماً لا معنى ولا حكماً والثالث ما يكون معنى لا اسماً ولا حكماً والرابع ما يكون حكماً لا اسماً ولا معنى
 فلهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصف ويعلم وصفان والخامس ما يكون اسماً ومعنى لا حكماً والسادس ما يكون اسماً وحكماً لا معنى
 والسادس ما يكون معنى وحكماً لا اسماً فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصفان ويعلم وصف لكن المصنف لم يذكروها هو معنى لا اسماً
 ولا حكماً وما هو حكماً لا اسماً ولا معنى وذكر عوضها علة في حيز الاسباب ووصفها شعبة العلل كما استتظم عليه في انشاء الكلام

اذا قد عرفت من الصوابين السبب كالتقسيم في السبب الحقيقي سبب في معنى العلة وسبب مجازي كقولكم سبب الى الزمان هو در اصل قد عرفت انقسام هي سبعة اقسام
 سبب كقولكم سبب في معنى العلة وسبب مجازي كقولكم سبب الى الزمان هو در اصل قد عرفت انقسام هي سبعة اقسام

اقسام علتها: اور (باعتبار في الاحكام) ودری قسم علت ہے۔ اور وہ یکہ جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت مبتدا کی جاتی ہے۔ یعنی بغیر کسی واسطہ کے اس قدر ہے
 سبب، علامت اور علت سبب خارج ہوئے۔ اگر ان کی طرف یا تو وجوب حکم منسوب نہیں کافی الشرط والحد۔ اور اگر ہو بھی تو بلا واسطہ نہیں کافی علت العلة یہ تعریف مؤثری علت مثلاً
 بین نكاح وغيره (جن کو شام نے احکام مخصوصہ کے لئے وضع کیا ہے) اور اجتہاد سے مستنبط علت۔ ان دونوں کو شامل ہے۔ اور علت کی کل علت تین ہیں یا ہو کہ عقل بشر
 حقیقی معنی میں کال ہوئی میرا تین اوصاف کے پائے جانے سے۔ ایک یہ کہ وہ حکم کے اعتبار سے علت ہو یعنی اس خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور بلا واسطہ ثبوت حکم کی نسبت اس کی طرف ہو۔
 دوسرے یہ کہ منوطا اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے۔ تیسرے یہ کہ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو۔ تینوں
 باتیں ایک وقت میں پائی جائیں گی وہ علت کالی اور کل کہلے گی۔ اور جس میں ان میں سے کسی بات کی کمی ہوگی وہ علت ناقص شمار ہوگی۔ ہر حال ان سبب اوصاف کے کل ہونے
 اور نہ ہونے کے لحاظ سے تفصیل ذیل علت کی سادت تین ہو سکتی ہیں۔ (۱) اسما ومعنی وحکماً تینوں لحاظ سے علت ہو۔ علت کی یہی قسم تمام اوصاف کی جامع ہے (۲) اسما بمعنی
 اور حکماً نہ ہو۔ (۳) معنی بر اسما اور حکماً نہ ہو۔ (۴) حکماً بر اسما اور معنی نہ ہو۔ (۵) سے ہم تک (ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں صرف ایک اوصاف موجود ہے اور دو نہیں ہیں۔ (۶)
 اسما اور معنی بر حکماً نہ ہو۔ (۷) اسما اور حکماً بر معنی نہ ہو۔ (۸) معنی اور حکماً بر اسما نہ ہو۔ (۹) سے ہم تک (ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں دو اوصاف موجود ہیں اور ایک نہیں ہے
 لیکن مصنف نے (تیسری قسم) جو معنی بر اسما اور حکماً نہ ہو اور جس میں قسم (۱) جو حکماً بر اسما اور معنی نہ ہو۔ ان دونوں قسموں کو ہر امر ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے بجائے "علت فی حیز الاسباب"
 اور وصفہ شعبة العلل، ذکر فرمایا ہے جیسا کہ تین اقسام کے کام میں معلوم ہو جائے گا۔

۱۔ قولہ و هو ای العلة و ذکر غیر العلة فی حیز الازمان مرجع الغیر لفظ العلة غیب فان ما ذکرہ فی حیز الازمان مرجع الغیر لفظ العلة و ذکرہ فی حیز الازمان مرجع الغیر لفظ العلة و ذکرہ فی حیز الازمان مرجع الغیر لفظ العلة
 الشرط والایضاف الیه وجوب الشرط ۲۔ قولہ امرکز عن السبب فان السبب والعللة وعللة العلة لا یضاف الیها وجوب حکم بل واسطہ ووقاں فی بعضا کلمة العلة ایضاً وجوب حکم
 لکنہ بواسطہ ۳۔ لکن قولہ العلل الموضوعات ای العلل الی جعلها الشارع ووضعا علی کالین فاعجل علی شرا الملک وکالکاح فاعجل علی شرا الملک التمه ۴۔ قولہ وعلل
 والمستنبطہ کا تقدیر مع الخمس علة مستنبطت بان جہا لغیرہ ویراد بہ المعروف علی قولہ العلل الموضوعات۔ لکن قولہ بان تكون مؤثرة الخ۔ بان يكون العقل حکماً بان ذہا
 حکم ثابت ہو ہو فشاء ذہا ۵۔ قولہ والا ای وان لم توجد لہ الاوصاف الثلاثة باجمبال وجہ واحد نہا وانشان مبا فضاء ناقصة واما ان لم توجد واحد نہا
 فاعلیتہ ۱۲۔ ۹

و عقد الاجارۃ مثال خامس۔ لہ فائدہ ایضا علتہ الملك المنفعة اسم الایہ وضع لہ والحکم یضاف الیہ ومعنی لایہ مؤثرہ
 صم تعجیل الاجرة قبل العمل لاحکما لان حکمہ وهو ملک المنافع یوجد شیئاً فشیئاً الی انقضاء الاجل وہی معلومہ
 والمحدومہ لا یصلح ان یکون محلاً للملک فلا یکون علتہ حکم او الرابع علتہ فی حیث الاسباب یعنی لہا شہدہ بالامتنان
 تفسیر لہا قبلہ و ذکر المصنف لہ ثلثۃ امثله فقال کشف اعراق القرب فانہ علتہ للملک والملک فی القرب علتہ للعق
 العقی مصداقاً الی الاول بواسطتہ فمن حیث ان علتہ العلة کان علتہ ومن حیث انہ توسط یدہا الواسطۃ کان شہداً لہ
 ومرض الموت فانہ علتہ لتعلق حق الوراثۃ بالمال وهو علتہ لحد المریض عن التبرع بما زاد علی الثلث فیکون کشف اعراق القرب
 ویرایقال انہ داخل فی العلة اسماء ومعنی لاحکماً فانہ علتہ اسم الجہر المریض عن التبرعات لاضافۃ الحکم الیہ ومعنی لکونہ مؤثراً
 فی الحد لاحکماً لان الحد لا یثبت الا اذا اتصل بہ الموت مستنداً والتزکیۃ عند ابی حنیفۃ فانہ علتہ للشہادۃ وعلتہ
 للوجہ فتکون علتہ العلة کشف اعراق القرب فلورجم المذکور بعد الوجہ یضمنون الدیۃ عندہ وعندہا لا یضمنون لانہم اشوا علی
 الشہود خیر او لا تعلق لہم باجباب الحد فصاروا کما لو اشترى علی المشہود علیہ خیر ابان قالوا هو محصن ثم رجعوا فکذا ہذا
 ویرایقال انہ علتہ معنی لاسما ولاحکما للوجہ فیکون مثلاً لقسم ترکہ المصنف ثم قال وکذا اکل ما هو علتہ العلة فی کونہا
 مشابہۃ لاسباب فہی زوجہتین ولذا اذکرہا فی السبب والعلة جمیعاً۔

۱۔ اور جہاں کا معاملہ دیر جم ثانی کی پانچویں مثال ہے کہ قدر اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسماء علت ہے کیونکہ نہیں ضرورتاً ہی کے لئے موقوف ہے اور ملک منافع کا حکم ہی کی طرف سے
 اور معنی بھی علت ہے کہ یہ منافع میں مؤثر ہے اور اسی وجہ سے نفع اسمائے سے قبل پیش کی اجرت کا ذکر اور درست ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ جہاں کا حکم یعنی منافع
 کی ملکیت بدلت اجارہ ختم ہونے تک آگے نہیں پائی جاتی ہے عقد کے وقت تر منافع سود میں اور سود محل ملک ہونے کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو حکماً علت قرار نہیں دے
 سکتے جو کہی تم وہ علت جو اسباب کی جاگیر بر زمین اسباب سے اس کو مشابہت ہوئے یہ جملہ چیزوں سبب اس کی مشرت ہے مصنف نے اس کی تین مثالیں دی ہیں پہلی کہ
 یہ جس کی طرف قریبی رشتہ دار کو خریدنا کہ شرت علت ہے ملک کی۔ اور قریب کی ملکیت علت ہے حق و آزادی کا۔ لہذا ملک کے توسط سے شرت کی طرف آزادی کی نسبت برتی۔
 تو علت اس لئے کہ حیثیت سے شرت کو علت کہا جائے جو در واسطہ دسیاں میں ہونے کے لحاظ سے یہ شرتو مشابہ بالاسباب ہے۔ اور مرض موت و اگر مرض موت و اگر مرض موت و اگر مرض موت
 مرض کے بدل کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے اور وارثین کا حق متعلق ہر نامہ میں کا اپنے مال میں سے ثلث سے زائد یعنی تصرف روک دینے کی علت ہے۔ تو یہ مرض موت
 بھی شرتے قریب کی طرح (علیہ اللہ بعد مشابہ بالاسباب) ہے اور جہتوں نے کہا ہے کہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو اسما اور معنی علت پر اور حکماً نہ ہو۔ اس لئے کہ مرض موت
 مریض کو ترقی تصرفات و ہبہ صدقہ اور وصیت سے روک دینے کی اسماء علت ہے کہ حکم ہر کی نسبت ہی کی طرف ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ حق تصرف روکنے میں مرض ہی مؤثر
 اور حکماً علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم ہر اس وقت تک مؤثر رہتا ہے جب تک کہ اسی مرض سے موت واقع نہ ہو جائے۔ اور جو کہ یہ تمام جو حنیفہ کے نزدیک اگر علت ہے قبول
 شہادت کی مگر قبول شہادت علت ہے زوجہ کی۔ لہذا تزکیہ (یعنی تعدیل شہادین) شرتے قریب کی طرح علیہ اللہ ہے پس وجہ قائم ہونے کے بعد عدالت شہادین کی شہادت
 دینے والے اگر اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو امام صاحب کے نزدیک وہ بھی عدالت کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک شہاد دہ کی صفائی دینے والے ضامن
 نہیں ہوں گے۔ کیونکہ انھوں نے تو حق کو اپنی کی شرافت بیان کی ہے۔ عدل کے ثبات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں جس طرح مشہور علیہ زانی کے حق میں اگر کوئی ایسی
 بات کہیں کر دے مثلاً محسن ہے پھر جو قائم ہونے کے بعد رجوع کر لیں تو وہ عدالت کے ضامن نہیں ہوتے۔ اسی طرح شہادین کے نزدیک کہنے سے بھی وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ اور
 بعضوں نے کہا ہے کہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو معنی علت پر اور اسما و حکماً علت نہ ہو۔ (یعنی تزکیہ صرف معنی پر) کہ علت ہے اسما و حکماً علت نہیں ہے تو مصنف نے
 علت کی جس قسم کے بیان کو ترک کر دیا تھا اس کو وجہ کے مطابق تزکیہ اس کی مثال ہر جائے گی۔ اسی طرح جو بھی علیہ اللہ ہوگی وہ بھی سبب کی قسم میں داخل ہے کیونکہ اس میں
 وہ جہتیں موجود ہیں۔ اسما وجہ سے مصنف نے اس کو سبب اور علت دونوں کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

ملہ قولہ وجہ الزکون بعد الزہای قالوا انما تعدل بالکذب یضمنون الدیۃ عندہم الا انہم یضمنون حلفہم کالحد فی امانۃ الحکم الیہ ۱۱۔
 تہ قولہ ولا تعلق ہر ۱۲۔ فان الزکون بالکذب شیئاً فی نفسہا بقرینۃ وقضی بشارۃ فیہ لعلہ یصدقہ فلیس بالیاسیۃ لحدہ منہا فان تزکیۃ الزکون ۱۳۔

والان تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المساجات الناضية من فخر الاسلام والخلف قواعده ثم يقول المصنف وليس
من صفه العلة الحقيقية لقد علمنا على الحكم بل الواجب اقتنائها معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي
كان علة اسما ومعنى وحكما فانما العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على
للحلول بالزمان لان العلة الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلة العقلية
فانها مقارفة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الحناجر واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء
عدت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او تنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الالات والاسباب وعلما
مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المداور والمدلول هذا من تمام مسائل العلة والنتيجة
ولم يبد في اقسامه الاثنية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيهما حال الداعي وربما اتفق فيهما حال الدليل على ما استدل
وذلك اي قيام الداعي والدليل اما للضرورة والحجوكما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بما لم
الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يمسك بماء ذرعه غير ولا كان
ذلك اما تخفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماوراجل
هذا الحدوث دليل على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل.

بيان تلك اقسام علتها كابتين متماثلين بوجه واحد. اور ثلثه بيان بين انما في ترتيب وتفسير في بيان من هو الذي هو اصل في الاسلام نزدیکی کتابی یقین اور بعد از آن تو
میں میں آن بھی شامل ہیں ان ہی کے یہ وہاں میں ہر حال اس کے بعد مصنف فرماتے ہیں اور علت حقیقیہ کی صفت میں سے یہ بات نہیں ہے کہ حکم پر توہم ہو بلکہ علت اور معلول دونوں
کلیک وقت پایا جاتا واجب ہے جیسا کہ اسکا علت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے یہ حکم علت کی قسم اول کا ہے یعنی جوازا، معنی ہو گا کہ یقین اعتبار سے علت ہو کہ یہ کسی حال میں حقیقی علت
شرعیہ ہے جس کا حکم کے متاثر اور متحمل ہونا ضروری ہے اور اس سے مقدم نہیں ہو سکتی ہے نہ بتبع بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ رسول پر اس کا تقدم زانی ماننے سے اس کے حل شرعیہ جہل کے
حکم میں ہیں اگر اپنے وجود میں کسی عمل کی محتاج نہیں ہے اور اسے ضرورت بتانے کے ساتھ متصرف ہیں تو احوال علت کے جو حکم ثابت ہوگا بخلاف عمل خفیہ کے کہ (جو حکم نہ ہو غرض یہ اس سے)
رسول کے ساتھ ہونا ضروری ہے جیسے اگر غرض کی حرکت اپنی علت انگیز کی حرکت کے ساتھ پائی جاتی ہے لیکن استطاعت خواہ اسے علت شرعیہ شمار کیا جائے تو
عقلیہ ہر حال ان کا فعل کے ساتھ متاثر ہونا ضروری ہے فعل سے مقدم ہونا درست نہیں۔ بات کی عبارت میں کہ الاستطاعة یا تو مثال ہے اگر اسے علت شرعیہ شمار کر دے
یا نظیر ہے اگر اسے علت عقیدہ کہ البتہ جس استطاعت کا اطلاق سلاخی آلات اسباب کے میں ہوتا ہے وہ فعل سے مقدم ہوتی ہے۔ اور تکلیف فرما کر اور دلائل سے (اس سے صحت
تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے) اور کسی کسی فعل کے سبب دہائی کو اس فعل کے اور کسی امر کی دلیل کو اس کے درل کے کام مقام پر دیا جائے
یہ قاطع و حقیقت مسائل علت اور سبب کے ترمیم سے ہے۔ اور آگے اس کے اقسام آ رہے ہیں ان کے بیان میں بھی مصنف نے دہائی اور دلیل کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا کیف اتفق
دہائی اور دلیل کا حال ہے ترتیب ذکر کیا ہے جیسا کہ بیان معلوم ہوا ہے کہ البتہ یعنی دہائی دلیل کا نام مقام ہونا (۱) یا تو دفع ضرورت اور مجبوری کی بنا پر جیسا کہ حکم اعتبار میں
یعنی ہانڈ کے ہاتھ پر ہے کہ بیک تین گز نہ لگ جائے اور وہی جوت سے استر زکرا کا اس کا حامی ہونا یا معلوم ہوا ہے کہ اس کا اکل سبب ہانڈ کے حکم کا درجے کے لئے مشغول ہونا
احتمال ہونا جس سے پرہیز کرنا واجب ہے کہ اگر کھنجر علی الشہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ تو شخص اگر اور روز قیامت پر با ناکھتا ہے تو ہرگز دروست کو گیتی کی اپنے لفظ سے پرہیز کرے
اور ہرگز استراؤل کی گیتی امر ہے جب تک عمل کرے نہ جائے اس وقت تک شخص اس سے واقف نہیں ہو سکتا ہے اس لئے نئی ملک اور بغیر کچھ اور حکم کے مشغول ہونے پر ال ہے (اس حیثیت سے
کہ جب جو ادلی کا باعث ہے اس لئے جس کی ملک سے ہانڈ نکل کر گڑھی ہے اس سے عمل کا طریقہ موجود ہے) استقامت کے قائم مقام کر دیا۔ اور اسی حدوث ملک کو اس بات پر دلیل ان لیا
کیا کہ ضرر وہ عمل سے ہے اگرچہ بعض مواقع میں حادث نہ ہونے پر چاہے یقین کریں نہ ہو۔

۱۵۔ قزوینی اور بہرمان انشائی کیونکہ انفرادی انشائی و کلمات الاستطاعة علت شرعیہ لکان قول المصنف کا دستاویز مشہد و دو اہل علم و عبادت کا ۱۶۔ قول اولی کا
علی مشغول ہونا۔ ۱۷۔ غیرین صورت ملک پر لای ملک میں نیکی ملک میں جوت و حکم کیس میں ہوگی جو سبب فعل الام و جو علت لا مستبر لفظ و کلمات اللہ ہنرہ اور اساطیر و ادلی علی مشغول رہم حالت ہا و غیر ۱۸۔ ۱۹۔

مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرهما ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد خلاف ذلك واليد وغيرها اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول فثبت النسب فلهذا اقيم الداعى مقام المدعى لان الخلوة والنكاح دا ٢ الى الدخول او الاحتياط كما في تحريم الداعى الى الوطى من النظم والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطى في الاستبراء وحرمة المصاهرة والحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعى مقام المدعى ولدفع المخرج كما في السفور والطهر هذا ان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان سفر اقيم مقام المشقة وجعل بالايجاب وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيد اسر او رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع نظم النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجباء دليل على الحاجة الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطى فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذي وطئها فيه والفرق بين الضرر وقدره المخرج لان في الضرر وقم والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع المخرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يتخلو عن تأثيره في المسبب والدليل قد يتخلو عن ذلك فتكون فائدة العلم بالمدلول لا غير.

عقہ باندی کا باوجود نامعلوم ہو یا اس کے عمام کے تھنہ سے خیرگی لگی ہو وغیرہ صورتوں میں جہاں حاملہ نہ ہو یا یقینی ہے تاہم ہلک کو اہل عدلت کے قائم مقام قرار دے لینے کے بعد اب اس
چین کا کوئی اعتبار نہیں بعض حدیث تک لود قبضہ پائے جانتے ہیں ہر باندی کے حق میں وجوب استبراء کا حکم ہے اور استبراء کے مدارج مثلاً غنیمت مجیدہ کو وجوب جمہ اور عدلت کے حق میں
ورنات کا ثبوت نسب کے حکم میں جماع کے قائم مقام قرار دیا گیا۔ تو ان مثالوں میں سبب دہائی کو دعوہ مسبب اس کے قائم مقام کیا گیا ہے کیونکہ غنیمت اور نکاح و دونوں جماع کی طرف دہائی ہیں
۱۱۔ یا امتیاز کی غرض سے، دہائی دہائی کی حرمت کا حکم، یعنی استبراء کے حکم، حرمت معاہرت احوال، انہما اور اختلاف کے سلسلہ میں دہائی دہائی، نظر الشجرۃ اور جری دکنہ کو بطور
اعتیاد اصل دہائی کے قائم مقام کیا گیا ہے (کہ دہائی کی طرح ان کو بھی حرام قرار دیا گیا۔ اور دہائی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ دہائی دہائی سے بھی وہی حکم ثابت مانا جاتا ہے۔ یہ بھی دہائی کو دعوہ کے قائم مقام
کرنے کی مثال ہے۔ (۱۲) یا تنگی دفع کرنے کی غرض سے جیسا کہ سفر اور گھر کے حکم میں یہ دونوں مثالیں دلیل کو بدلول کے قائم مقام کرنے کی ہیں۔ یعنی سفر کو مشقت کے قائم مقام اور دہائی
پر دلیل قرار دیا گیا ہے کہ کسی سفر میں مشقت اور تکلیف اگر بالکل مذہبی ہو تو بھی قصورۃ اور انفاصام کی زحمت کا حکم مشقت سے قطع نظر بعض سفر پر جاری ہوگا۔ اگرچہ نفس الامر میں حکم زحمت
کا ثبوت ہر سبب اولی مشقت ہی ہے۔ مثلاً ذرا لقیاس جس ٹہر میں ہو سہ سے جماع نہیں کیا وہ ہر حاجت اور تقاضائے دہائی کی دلیل ہے۔ اگرچہ واقعہ دہائی جماع کی طرف میلان بالکل دہائی میں
ٹہر کو دہائی الحاجت ہونے کی بنا پر اس کے اندر طلاق جائز ہونے کے حکم میں حاجت اولی الجماع کا قائم مقام کر دیا گیا۔ اور حاجت الی الجماع مشروعیہ طلاق کی علت ہونے کی وجہ سے اس طلاق (ابستغنی
السیاحات ہونے کی بنا پر) صرف بولت حاجت الی الجماعی جائز ہے (اگر باوجود زحمت و میلان کے طلاق دینے کو ضرورت اور مجبوری پھول کیا جاسکے۔ اور ضرورت تیسرے الحدیث ہے۔ اسی بنا پر زائد
بعض یا جس ٹہر میں جماع کیا ہے اس میں طلاق دینا مشروط نہیں ہے اگر یہ زائد ہے بشرطی ہے اس سے یہ کہ ضرورت اور دفع مجبوری میں فرق یہ ہے کہ ضرورت اور دفع کہتے ہیں جس کی حقیقت
سے واقف ہونا بالکل ممکن ہے۔ بخلاف دفع حاجت کے کسی کی حقیقت کا اندازہ لگانا ممکن تو ہے مگر دشوار ہے جیسا کہ سفر میں اشخاص و افراد کے احوال مختلفہ کے پیش نظر مشقت کا (کچھ دیکھ)
اور ایک کو باہر حال ممکن ہے۔ سبب اور دلیل میں فرق یہ ہے کہ سبب میں سبب کی کچھ تاخیر ضرور ہوتی ہے بخلاف دلیل کے کہ باوقفات بدلول میں اس کی کوئی تاخیر نہیں ہوتی ہے۔ اس
وقت اس کا فائدہ بعض مدلول کو ماننے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا ہے۔

ملء ولا ترمي مقام الخيرة كان العجب العجيب الشبه يكون الولد من انا الزوج وهذا امر قفر وعلم الله تعالى وعلم هو ايضا تعمس فادراك سبب ذلك الحكيم اقيم مقام الذي ١٢

مَنْ تَوَقَّعَ أَنْ يَكُونَ فِي حَرَامٍ فِي بَنَةِ الْحَمَالَةِ الْآتِيَةِ فَدَعَاهُ أَيْضًا حَرَامٌ أَيْضًا لَا يَكُونُ فِي الْحَرَامِ ٢-

١٢٥ ولما تم الأمر دفع الحرب فان في ذلك الشقة لاهدين تقفيتش بانج ديتعادوت احوال الناس في المشقة ١٢٥-

١٥ قوله يشرق الخ: فإن الإطلاق من بعض البحوث وإنما يصح العزرة وقبح الخل في العاشرة ١٥.

۵۵ قوله وادخل من ذكرك اي ان تشرى للمدلول ولا فساد فيه فجزان يكون المدلول مقدما على المدخل والادنى ان كانا من النعمه دسل على النعمه ولا شرا فيها - ۱۲

وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحركة لما استقصه على القطع والثبت فوق العلة الشرعية لان العلة الشرعية امارات
ليست موجبة لذاتها والعلة العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل روية
الله تعالى بعذاب القبر والليزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال لابي له اني اريك و
فومك في حلال مبيّن وكان هذا القول بالعقل قبل الرعي لانه قال اريك ولم يقل بلوحى الي وقالوا لا عند من عقل في الوقف عن الطلب
وترك الايمان والعصبى العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاطئ الجبل اذالم
يقتد ايماناً ولا كفراً كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعدود حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروى عن
ابي حنيفة وعن الشيباني منصوراً ايضاً وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخيير وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف
عندنا واذن الصحيح من قول الشيباني منصوراً ايضاً وذهب ابي حنيفة ما ذكره المصنف بقوله ونحن نقول في ذلك ما لم تبلغه الدعوة انه
غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يقتد ايماناً ولا كفراً كان معدوماً اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال واذا اعانته
الله تعالى بالتجربة واعلمه لذلك العواقب لم يكن معدوماً وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال ما دراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في
تنبيه القلب عن ثمم الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فلو لم
حائل معتدى في زول قليل الى ما لا يعتدى غيره فيفرض تقديره والله تعالى وقيل انه عقد ربثثة ايام اعتباراً بما مال المرتد وهو ضعيف -

[illegible]

وما كان عقوبة اذ جزاء لم يجب عليه ينبغي ان يولد بالعقوبة ههنا القصاص من الاجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايذاء
 ومن الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنه واما ضربه عند اساعة الادب فمن باب التاديب لا من
 انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صحت القول بحكمه كالعشر والخراج فانها في الاصل من المؤن ومعنى العبادات والعقوبات تابع
 فيها واما المقصود منها المال واداء الولى في ذلك كادائه ومضى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخاصة والعقوبات فان
 المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود من العقوبات هو الواحدة بالنقل وهو لا يصلح لذلك و
 النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
 قاصرتين فمما الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كما هما بالهما وقصورها بقصورهما
 فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فحصل ان له شيئا انشئنا الى ان يصلح كالصبي العاقل فان بدنه قاصر
 وان كان عاقله يحتمل الكمال والمعتزلة يبالغون في عقلة قاصره وان كان بدنه كاملا وتبتنى عليها اى على الاهلية القاصرة صحة الاداء
 على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكما تبتنى على القدرة الكاملة من العقل والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب
 الاداء لتوجه الخطاب لان في الزمان الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولا يمكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقامه
 اشارة البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا.

اور در احكام دين عقوبت يا جزائى فعل كى ثابت بول و بائن پر واجب بول كى ميهاى عقوبت سے تعاصير اور اسے اس كے جزم پر اسى مناسبتى جو اس پر واجب و غير واجب
 پر اس سے حدود يا حرمان ميراث مراد نيس ہے كى حقوق مشر سے خارج ہے اور اس كے مقابدين اس قسم كا ذكر كرنا درست ہو۔ بائى راكنا يا بائن كى كو به اوليا يگى پرا
 ايجائى فعل ميں سے نيس ہے اگر نا بائن جو بلكه ياد ميں سے ہے جو كى بائن كى مشر سے ہے اور حوق الله ميں سے فاما ياد پر اسى احكام واجب بول كى كى كى كى كى كى كى كى كى كى كى كى K
 درست ہوگا مثلا عشر اور رواج كى K
 كى مقصود ہے اس ليں دل كا ذكر دينا خود اس كى او كى كى كى كى كى كى كى كى كى كى K
 فالتى عبادتين اور فالتى عقوبتين كى كى كى كى كى كى كى كى كى كى K
 فعل كى سبب ہے اس پر مؤخذ كى اساس كوثر اور اس اور مؤخذ كى قابل نيس ہے (۱۲) ابييت اور اس كى دوسريں ابييت كى كى K
 قدرت كامر و بين نقصان فعل اور نقصان بدن پر مبنى ہوتى ہے كى كى كى كى كى K
 كى خطاب پيل كى كى كى قدرت اور اس كى قوت بدن سے ہے۔ لہذا وجوب فعل اور بدن دونوں كے زير قدرت كى كى K
 ان كے نقصان سے قدرت ميں ناقص ہوگى۔ ديكھيے انسان اپنى پيش كى وقت ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے ليكن اس كے اقدار ان قدرتوں كے حال ہونے كى استعداد اور صلاحيت
 ان كى حالت ہے چنانچہ بائن ہونے كے عرصہ كى آہستہ آہستہ قدرت ميں پيدا ہوتى ہوتى ميں۔ ميں كى كى كى كى K
 كل داغ و لا بائن شخص كى اس كى عقل ناقص ہے اگر چاس كى بدن كمال ہے۔ لہذا اسى پر موقوف ہے۔ ميں ابييت قاصرو پر۔ صحت اور (موقوف ہے) بائى حنى كا ذكر كى سے
 اور صحيح شمار ہوگى اگر چاس پر واجب نيس ہے۔ اور (۱۳) ابييت كا ذكر كى كى كى K
 ہوا موقوف ہے كى كى كى كى K
 غرض كى سنانى كى عرض سے ہوا كى كى K

۱۔ قول كى كى كى كى كى كى كى كى كى كى K
 ۲۔ قول كى كى كى كى كى K
 ۳۔ قول كى كى كى كى K
 ۴۔ قول كى كى كى K

وما کان من غیر حقوق اللہ تعالیٰ ان کان لفتا محضاً کقبول الہبۃ والصدقۃ تصح بمباشرتہ ای مباشرۃ الصبی من غیر مصلہ
الی وادانہ وهذا هو القسم الرابع فی البیوع المحض الذی لا یثربہ نفع دنیاوی کالطلاق والوصیۃ ونحوہا من العتاق و
فتصدیق والہبۃ والقراض سیبطل اصلاً فان فیہما ازالۃ ملک من غیر نفع یعود الیہ ولكن قال شمس الامۃ ان طلاق الصبی
وانتہ اذا دعت الیہ حاجۃ الا ترى انہ اذا اسلمت امرأۃ یعرض علیہ الاسلام فان الی فرق بینہما وهو طلاق عند الحنفیۃ
ولحمدک واذا ارتکب الفتۃ بینه وبين امرأۃ وهو طلاق عند محمدؐ واذا کان مجبوراً فالحاصۃ امرأۃ وطیبت التفریق
ان ذلک طلاقاً عند البعض فاعلم ان حکم الطلاق ثابت فی حقہ عند الحاجۃ وهذا هو القسم الخامس منہ ثم القسم السادس
هو کولہ فی الدائر بینہما ای بین النفع والضرب کا بیع ونحوہ یملکہ برأی الولی فان البیع ونحوہ من المعاملات ان کان راعیاً
ان نفقاً وان کان خاصراً کان صبراً وایضاً هو سالب وجالب فلا بد ان ینظم الیہ رأی الولی حتی یتزوج جمیعۃ النفع فینال حق
بالنکاح فینفد تصرفہ بالغبن الفاحش مع الأجانب کما ینفد من البائع عند الی حنیفۃ خلافاً لما فأنہ لا یکون کالبائع
عندہما فلا ینفد بالغبن الفاحش وان باشر البیع بالغبن الفاحش مع الولی فغن الی حنیفۃؒ وما یتان فی رواۃ ینفد و
فی رواۃ لا ینفد۔

اور حق اللہ سے دہر (بلکہ حقوق العباد سے متعلق ہو) اگر اس میں محض نفع ہو جیسے میرا وعدہ قبول کرنا، تو صبی نقل کا انجام یہاں صحیح ہوگا یعنی ولی کی اجازت اور
وفا سے ملنے کے بغیر خود بھی سے ایسے افعال صحیح اور معتبر کیے جائیں گے یہ اہلیت اور نفع نامہ کے حکم کی پوری قیاس ہے۔ (۵) اور اگر اس میں محض نقصان ہو گا اس میں دینی منفعت کا
غیر محکم ہو جائیگا دین اور دوسرے کے مانند اور دوسرے تہرات مثلاً طعام کا اناک، اصدۃ دینا، ہرگز اور قرض دینا۔ اگرچہ اس میں نفع کا تصرف کرے، تو بالکل باطل
نارہ گاہ ویکون ان تصرفات میں ملکیت زائل ہوئے گا نقصان تو ہے اگر اس کے بجائے کوئی نفع ہو گا تو نہیں ملے گا۔ یہیں شمس اللہ شریعی فرماتے ہیں کہ اگر ضرورت والی ہوتی ہے
حق دوسرے تو اس کی مطلق رائے ہوگی اس کی مستند دیگر بھی موجود ہیں کیا انہیں مسلم نہیں جبکہ صبی کی زندگی و مسلمان ہو جائی ہے تو کم یہ کہ اس پر بھی اسلام پیش کیا جائے۔ اگر وہ
مسلمان نہ ہو تو انکار کر دے تو میری اداس کے دیہان تفریق کر دیا جاتی ہے۔ اور تفریق امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہے۔ اسی طرح اگر صبی حاملہ ہو
تو بچہ نہ ہو تو میری اداس کے دیہان فرقت رائے ہوتی ہے۔ اور فرقت امام محمدؒ کے نزدیک طلاق ہے۔ علیٰ ہذا فقہاس اگر وہ مقطوع اللہ کہ جس پر میری قاضی کے پاس میوگی کی
اٹل کی جائے (اور قاضی ان میں تفریق کر دے) تو تفریق بھی بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے۔ من لفظاً فیہ مسلمؒ اگر کسی کے حق میں بھی بوقت ضرورت حکم طلاق ثابت ہوتا ہے۔
بہر حال یہ اہلیت اور نفع نامہ کے حکم کی پانچ قسم تھی اس کی چوتھی قسم یہ ہے (۶) یا وہ دین و دوزخوں کے دیہان و صبی نفع اور ضرر کے دیہان میں جیسے بیع اداس کے مانند دوسرے
ضرورت (اور ولی کی اجازت سے صبی حاملہ سے تصرفات کا مالک ہوگا) یہ بیع اداس کے مشابہ دوسرے معاملات اگر قائم دے کے ساتھ کرے تب تو اس کے حق میں نفع ہے۔ اور اگر
وہ نادرہ اور محال دے کے ساتھ کرے تو اس کے حق میں ضرر ہے۔ دوسرے میں بیع کے اندر ایک چیز (بیع) اس کی ایک جگہ سے نکلتی اور دوسری چیز (خرن) اس میں ملک میں آتی ہے تو اس میں
نفع کے ہوگی ترجیح کے لئے اس کی رائے کے ساتھ ولی کی رائے شامل ہوگی ضروری ہے۔ بہر حال ولی کی طرف سے اجازت مل جانے کے بعد تمام جو حنیفہ کے نزدیک یہ صبی بالغ کے دین
میں آجاتا ہے کہ اب اگر وہ کسی چینی سے غبن فاحش کے ساتھ بھی مسلمہ کے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا جس طرح پر بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ نافذ ہوتا ہے۔ بخلاف صاحبین
کی کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے اس لئے غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اور اگر ولی کی اجازت کے بغیر خود ولی کے
ساتھ غبن فاحش پر خرید و فروخت کرے کہ تو اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت کی رو سے بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کی رو سے نافذ نہیں ہوگی۔

یہ قول دوم ہے جس میں انصاف الصبی سے ان فیہما ہما حقیر حصول الثواب فی الخیر و جہاد مستند من المال بالوقت بخلاف الہبۃ والصدقۃ فان فیہما ضرر زوال الملک فی الخیر و یکن ان یقال ان ضرراً اکثر من فنیما
لان نقل الملک الی الاغنیاء افضل حقا و ثواباً فان من مدۃ الحرم والن ذک۔ اور ثواب اختیار کر کے کم فقیر و بائس و ذک۔ کا فضل فی حکم انصاف الصبی کما فی نفع انصاف رفقۃ عن النکوح ۱۲۔
یہ قول واقعہ کیف فان ملک الاطلاق من لوازم ملک النکاح و کسی غرض کی ملک الاطلاق کا مستند فی بیع و الاطلاق کا نفسی ملک تعلیقہ و بیع طلاق اذا دعت الیہ قولہ فی روایہ لا ینفد مکان
الہبۃ فان فیہما حقیر ان الولی انما اذنہ لتحصیل مقصودہ ولم یقبل الولی بالان انظر و شفقۃ بخلاف الا با بیع کا صبی نافذ ہوتا ہے نہ کہ ۱۲۔

اذا عرفت هذا فالان يذکر انواع السامی فيقول وهو الصغیر اما ذکره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لا یس
 بداخل فی ماهیة الانسان ولان ادم علیه السلام خلق شابا غیر صبی فكان الصبا عاونا فی اولاده وهو فی اول احواله
 الجنون بل اذ فی حاله انه لا یترک اذ اسلمت امرأة الصبی لا یعرض الاسلام علی الیوة بل یؤخر الی ان یعقل الصبی بنفسه
 یعرض علیه واذا اسلمت امرأة المجنون یعرض الاسلام علی الیوة فان اسلم احداها حکم باسلام المجنون تبعاً وان اسیا
 یفرق بینہ و بین امرأته ولا فائدة فی تأخیر العرض لان الجنون لا نهیة له فیلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت کافر
 وذا لا یجوز لکده اذ اعقل اسی صاعداً فلا فقد اصاب ضرراً من اهلیة الاداء یعنی القاصی لا الکاملة لبقا صغیراً وهو
 عذر فیسقط ید ما یحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالی کالعبادات والحدود والكفارات فانها یحتمل السقوط
 بالاعذار وتحتل النسخ والتبديل فی نفسها ولا تسقط عنه فریضة الایمان حتی اذا اداها کان فرضاً فی ترتب علیها
 الاحکام المترتبة علی المؤمنین من وقوع الفرقة بینہ و بین زوجة للشركة وحرمان المیراث منها وجریان الارث بینہ و
 بین اقالبه المسلمين ووضعه عن الزام الاداء ای رفع عن الصبی الزام الایمان فلان یفی فی اوان الصبا اولم یعد کلمة
 الشهادة بعد البلوغ لم یجعل موقداً وجملة الامران توضع عنه العهدة ای خلص الامر الکلی فی باب الصغیر وحاصل احکامه
 ان تسقط عنه عهدة ما یحتمل العفو یعنی ما سوی الردة من العبادات والعقوبات ولیم منه لو فعل بنفسه من غیر عمل ومطالبة

اول حبس بقاء ان اقسام سے واقف ہو چکے تو یہ صنف تھا جس سے ملتے جلتے اور سامی کی طرح کی تفصیلات بیان کرنے والے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں "و اما سامی عوارض میں سے صغیر
 یعنی آج ہے۔ انسان کے اندر کسی اگرچہ پیدائشی طور پر نہ ہوئے۔ اہم صنف تھے اس کو عارض ہونے والے امور میں سے شریکی کا صغیران کی حقیقت اور اہمیت میں دخل نہیں ہے۔ اور چونکہ
 حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے کہ آدم میں بھی اوجھل ہونا اصل قرینہ اور صغیر عارض ہو گیا۔ اور صغیر بچہ کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے۔ بلکہ جنون بھی
 ہی اس کی حالت ناقص تھے کیا نہیں دیکھئے ہر کسب کی بچہ کی بڑی مسلمان بوجہ تھے تو ان کے کلمہ فیکر کے سلسلہ کے والدین پر اسام پیش نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچہ کی بوجہ
 انے تک فرق کیا جائے کہ عقل آجائے کے بعد اس کے سلسلے اسلام پیش کیا جائے گا اس کی بدولت اگر کسی جنون کی بڑی اسلام قبول کرے تو اس کے والدین کے سامنے دعوت اسلام نہیں کی
 جائے گی اگر اس کے ال باپ میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو تنہا اس کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو جنون اور اس کی بڑی کے والدین
 فرق کر دی جائے گی کیونکہ جنون کے سلسلہ میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ جنون کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں تاخیر سے خواہ مخواہ اس کی مسلمان
 بڑی کے حق میں کافر کے تحت رہنے کا فائدہ پہنچے گا۔ اور بد بات کسی طرح جائز نہیں۔ لیکن جب بچہ کے اندر عقل آجائے تاخیر نہ ہوگا اور وہ جانتے تو اس میں ایک حکم کی ہدایت ہوا آجاتی ہے۔ یعنی
 ہدایت کا صوبہ پید ہو جاتی ہے۔ ہدایت کا اندیشہ ہو کر نہ صغیر کا مذہب ایک ہوتی ہے۔ جس کے بعد جو کسے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ یعنی
 حقوق اللہ میں سے عبادات اور حدود و کفارات اور بعض احکام کی بنا پر بالغ سے ہیں ان احکام کے ساتھ ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ نیز نباتات نمود میں نسخ و تبدیلی کے قدر یہ ساقط کا
 احتمال موجود ہے۔ اور ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی حتیٰ کہ جب وہ عاقل ہونے کے بعد ایمان لانے کا قہر بطور فرض ہی شمار ہوگا۔ اور وہ تمام احکام اس پر ثابت ہونے کے بعد ایمان
 کی وجہ سے دوسرے نمونہ میں پیشاب ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کے ہر شرک کی بڑی کے والدین کے میراث سے محروم ہونا اور اس کے ہر دوسرے مسلمان رشتہ داروں کے
 وہ ایمان و رشتہ کا وارث ہونا۔ البتہ صبی عاقل سے اس کے ایمان کا لازم ساقط ہے۔ یعنی صبی پر کفر و ایمان کی کوئی وجہ واجب اور لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے بچپن میں اقرار انسان نہیں کیا
 یا بچپن میں کفر تو یہ حاکم بالغ ہونے کے بعد کفر نہایت کا اعادہ اور تجدید نہیں کی تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔ مگر وہ کلام کہ کسی سے ہر شرک کے بار ذمہ داری ساقط ہیں۔ یعنی صغیر کے
 سلسلہ میں قطعاً یہ کہ وہ حاصل کا یہ ہے کہ معافی کے احتمال رکھنے والے احکام میں ملامت اور تنبیہ کے بعد عبادات و عقوبات کے بار ذمہ داری کسی عاقل سے ساقط ہے۔ اور صحیح ہے
 اس سے "یعنی ذمہ داری ان مطالبہ دہرنے کے باوجود اگر وہ خود اپنی خوشی سے کرے۔"

تھا تو یہ ان فرض ای لا نقلا نہ ساجد الی تحریک اور ایمان اور بیعت و لو کان مستطیع فرضیت ایمان کان اراد من الصغیر نقلا و اذ لیس لیس ۱۲۔ لے کر وضع مزا۔ لے لیس علیہ از م الارادۃ
 لیس حکم کا قیام موجب الکتاب والکلیف نہیں علیہ تکلیف دھرب الارادۃ لکن اذا ادا ما یقع فرضاً تحقیق نفس موجب علیہ لیس اسرار لیس علیہ وجوب اور صغیر رمضان و اذا ادا ما یقع فرضاً ۱۲۔

ولا یجوز عند رافی حقوق العباد فان الکف مال انسان فاسیما ینجب علیه الضمان والنوم عطف علی ما قبله وهو عجز عن استعمال القدر
تعریف بالحکم والاثر وحده الصبیح انه فترة طبعیة تحدث للانسان بلا اختیار وادب تأخیر الخطاب ولا ینتم الوجوب فیثبت
علیه نفس الوجوب للجل الوقت ولا یتثبت علیه وجوب الاداء لعدم الخطاب فی حقه فان انتبہ فی الوقت یؤدی والا ینقض ویبانی
الاختیار حتی یطلعت عبارته فی الطلاق والحقاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد فی النوم لا یتثبت حکم شئی منه
ولم یتعلق بقراءته وکلامه وقهقهته فی الصلوة حکم فاذا قرأ النائم فی صلوة لم تصح قراءته ولا یتعد قیامه و رکوعه وسجوده
لصدور ما لا عن اختیار وکذا اذا تکلم فی الصلوة لم تفسد صلاته لانه لیس بکلام حقیقة واذا فقهه فی الصلوة لا یتعد حد ثانی
تأقیضا للوضوء والاعطاء عطف علی ما قبله ولما کان مشتبها بالجنون عرفه للامتیاز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوة ینصف القوى
ولا یرذل الحجب ای العقل بخلاف الجنون فانه یتزیل وهو کالنوم حتی یطلعت عبارته بل اشد منه ای بل الاعطاء اشد من النوم فی
وقت الاختیار فان حدثا بكل حال ای سواء کان مضطجعا او متکئا او قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا اختلف النوم فانه لا ینقض
الا اذا کان مضطجعا او متکئا او مستندا الا ما اذا کان قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا وقد یجتمعت الامتداد وان کان الاصل
فیه علام الامتداد فان لم یتعد الحجب بالنوم فی وجوب قضاء الصلوة وان امتد فلیحق بالجنون فیکسب به الاداء کما فی الصلوة اذا
ناد علی یوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما کما بیانا فی الجنون۔

۱۰ اور نسیان حقوق العباد سے عذر نہ دیا گیا ہے اس لئے اگر کوئی شخص بھول کر بھی کسی کمال منافع کرے تو بھی اس پر ضمان واجب ہوگا۔ (۵) اور نوم : اس کا بھی عطف ہے مگر یہ
"اور نوم ہے کوئی قدرت کے استعمال سے عاجز ہوا ہے۔" نوم کی یہ تعریف درحقیقت اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے۔ ورنہ اس کی اصل تعریف یہ ہے کہ نیند میں کسی کی
سستی کو کہتے ہیں جو انسان میں اس وقت ہوتا ہے جب اسے اپنے اختیار اور طور پر پیدا ہوتی ہے۔ جسے باہر نام کے تحت میں خطاب ہوا، حکام مؤخر ہو جائے ہیں لیکن یہ نوم وجوب احکام کے لئے مانع
نہیں ہے۔ لہذا وقت آنے کے سبب نفس وجوب اس پر ثابت ہوگا۔ البتہ خطاب تحقق دوسرے وجوب اس کے تحت میں ثابت نہیں ہوگا پس اگر وقت کے اندر میلہ ہو گیا تب تو
اداکر سے گارنٹیاں کر فی ہرگز۔ البتہ نوم میں اختیار سلب ہو جاتا ہے اس لئے علم کا الفاظ لفظ، اتفاق، کو واسطہ اور ارتداد کا استعمال کیا جائے ہے۔ تو اگر اس نے حالت نوم میں طلاق دیا
یا فاکم اذکر کیا یا کفر ایمان پڑھا یا کفری کلمات کہا تو اس میں سے کسی بات پر کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح نازک کے اندر (موتے ہوئے) قراوت چمکنے، کلام کرنے اور غنا و غز سے ہنسنے پر کوئی
حکم قرب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر غازیں سوتے ہوئے قراوت پڑھی تو فریق قراوت نکلا نہیں ہوگا۔ اسی طرح حالت نوم کے قیام، رکعت اور سجود کے بھی کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ ان اعمال کے صدور
میں مقصود ہے اور ادیت کے ساتھ استعمال اختیار ہی اذنی عبادت موقوف ہے۔ مثلاً بد اعتیاس اگر اس نے غازیں کلام کر لیا تو غنا غازیں نہیں ہوگا اس لئے کہ (اختیار دہرنے کی بنا پر)
حقیقت یہ کلام ہی میں شمار نہیں ہے۔ اور اگر وہ نماز میں قہقہہ لگائے تو یہ وضو توڑ دینے والا حدیث نہیں ہوگا (اور غنا غازیں ہوگا)۔ (۶) اور بے ہوشی : یہ بھی اقبل کے مضر پر موقوف ہے۔
جو کہ جنوں کے ساتھ انفرادی مشابہت پائی جاتی ہے اس لئے مصنف نے بھی امتیاز کے لئے اس کی تعریف بیان کی چنانچہ فرمایا "اور ایک قسم کے مرض اور ذل وقت کو کہتے ہیں جس سے
قرآن انسانی کو زور دے جس پر اسے نہیں ملتا بلکہ اس میں ہوتی ہے۔ بخلاف جنوں کے کاس سے عقل زائل ہو جاتی ہے یہ بیہوشی کیلئے حکم میں ہے اس لئے حالت بیہوشی کے سبب حکم باطل نہیں
ہوتا۔ نیند سے اور بچہ کہ ہے۔ یعنی اختیار زائل ہونے میں بیہوشی نیند سے بھی بیہوشی ہوتی ہے۔ اس لئے انما ہر حالت میں نفس وضو ہے۔ چاہے بیہوش شخص کوٹ پر لیٹا ہو یا ہڈیاں جھکایا
خود کھڑا ہو یا جھکا کر اس میں ہو یا سجود میں یا نفس وضو ہے۔ بخلاف نوم کے کہ عرف لیجے ہوئے یا نیک لگائے ہوئے حالت میں نفس ہے اقامت خود اور رکعت، سجود میں نفس
نہیں ہے۔ البتہ بعض وقت یہ بیہوشی دیر تک نہ ہو جاتی ہے اگرچہ نیند نہ ہو یا ہی اس میں نیند غالب ہے۔ یہ حال اگر گتہ دو کو نماز وغیرہ کی قضا کے حکم میں نیند کے ساتھ ملتی ہوگی۔ اور اگر
نیمہ ہو جائے تو (بعض احکام میں) جنوں کے ساتھ ملتی ہو جائے گی۔ پس اگر ایک دن رات سے بخواب نہ جاوے تو نماز کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا۔ البتہ ہام مجرہ نزدیک
بیک دن رات سے نائم ہونا نماز کے اعتبار سے ہے۔ البتہ شیعین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے چاہے کہ جنوں کی بجائے میں بجا آئے ہیں۔

۱۱ قرآن واجب آخر الزما کی لانا تبا و واجب علیہ از اشی من العبادات فان مدة وضو تکلیف وفاقہ دام پر نائم لیس بقادر لیس پر نائم فی ترک الصلوة وجوب علیہ قضاء ما یقتضی نفس
وجوب ۱۲ قولا فیستقل بالی الامتداد والاولی واجب القضاء لانه اذا استظنا وادور مقصود من الوجوب وانی وانا من المقصود لما فیلین وجوب قیامہ وجوب القضاء یعنی فی وجوب لیس فیس ۱۲

وَعَنْدَ الشَّافِعِيِّ إِذَا أَخْلَى عَلَيْهِ وَقْتُ صَلَاةٍ كَامِلَةٍ لَا يَجِبُ الْقَضَاءُ وَلَكِنَّا اسْتَحَبْنَا بِالْفُرْقِ بَيْنَ الْأَمْتِدَادِ وَعَدَمِهِ لِأَنَّ عَمَارِينَ يَأْمُرُ
 أَخِي عَلَيْهِ يَوْمًا وَلِيْلَةً نَقَضَى الصَّلَاةَ وَابْنُ عَمْرٍو أَخِي عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلِيْلَةٍ فَلَمْ يَقْضِ الصَّلَاةَ وَأَمْتِدَادُهُ فِي الصَّوْمِ نَادِرٌ فَلَا يَحْتَاجُ حَتَّى
 لَوْ أَخِي عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ الشَّهْرِ لَمَّا نَاقَ بَعْدَ مَضِيِّهِ يَلْزَمُهُ الْقَضَاءُ وَإِذَا كَانَ أَمْتِدَادُهُ فِي الصَّوْمِ نَادِرًا فَخِي الزَّكَاةَ أَوْ لَوْ أَنَّ يَسْتَدْرَأُ سَفَرًا قَدِ
 الْحَوْلَ وَالرَّقَ عَطَفَ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ عَجَزٌ حَكَمِي أَيْ بِحُكْمِ الشَّرْعِ وَهُوَ عَاجِزٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّصَرُّفَاتِ وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ الْحَسَنِ أَقْوَى وَ
 أَجْمَعُ مِنَ الْحَوَائِجِ جَزَاءً عَلَى الْكَفَرِ لِأَنَّ الْكَفَارَ اسْتَنْكَفَا عِبَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى فَجَعَلَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عِبِيدًا وَهَذَا فِي الْأَصْلِ أَيْ
 أَصْلُ وَصْفِهِ وَابْتَدَأَ أَنْهُ إِذَا الرِّقَّةُ لَا تَرُدُّ ابْتَدَأَ مَا لَعَلَّ الْكَفَارَ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِنْ اسْلَمَ بَقِيَ عَلَيْهِ وَعَلَى أَوْلَادِهِ وَلَا يَنْفَكُ عَنْهُ مَا لَمْ
 يَحْتَقِ كَالْخُرَاجِ لَا يَثْبُتُ ابْتَدَأَ مَا لَعَلَّ الْكَافِرَ بَعْدَ ذَلِكَ إِنْ اشْتَرَى الْمُسْلِمَ أَرْضَ خُرَاجٍ بَقِيَ الْخُرَاجُ عَلَى مَالِهِ وَلَا يَتَغَيَّرُ إِلَيْهِ إِشَارَةً
 بِقَوْلِهِ لَكِنَّ فِي الْبَقَاءِ مَصَارِفَ الْأَمْرِ الْحَكِيمَةِ أَيْ مَصَارِفَ الْبَقَاءِ حَكَمًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ إِنْ يَدْعَى فِيهِ مَعْنَى الْجَزَاءِ بِهِيَ
 الْمَرْغُوعُ مِنْهُ لِلْمَلِكِ وَالْإِبْتَدَاءُ أَيْ بِسَبَبِ هَذَا الرِّقِّ بِصِيْرِ الْعَبْدِ لَمْ يَكُنْ مَلُوكًا وَمَبْتَدَأُ الْعَرُوضَةِ فِي الْأَصْلِ عَرُوضَةُ الْقَضَائِ
 الَّتِي يَمْسَحُ بِهَا سَوْمَتُ يَدَيْهِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَتَجَزَّأُ ثَبُوتًا وَزَوَالًا لَنَّهُ حَتَّى اللَّهُ تَعَالَى فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَوْصَفَ الْعَبْدُ بِكَوْنِهِ مَرْقُوقُ الْبَعْضِ
 دُونَ الْبَعْضِ بِخِلَافِ الْمَلِكِ الَّذِي لَمْ يَلْزَمْ أَنَّهُ حَتَّى الْعَبْدُ يَوْصَفَ بِالتَّجْزِئَةِ زَوَالًا وَثَبُوتًا فَإِنَّ الرَّجُلَ لَوْ بَاعَ عِبْدَهُ مِنْ أَتَيْنِ جَازِيًا لِأَجْرٍ وَ
 لَوْ بَاعَ نِصْفَ الْعَبْدِ يَبْقَى الْمَلِكُ لَهُ فِي النِّصْفِ الْأُخَرَ لِأَجْرٍ وَهُوَ أَمُّ مِنَ الرِّقِّ إِذَا قَدْ يَوْصَفُ بِهِ غَيْرُ الْإِنْسَانِ مِنَ الْعَرُوضِ دُونَ الرِّقِّ

وہاں شافعی کے نزدیک اگر نازک اور ایک دوسرے پر ہوش میں گذر جائے تو اس نازک قضا واجب نہیں ہے لیکن یہ درپہرہ احتیاطی مسئلہ اور عدم متاخرین فرق کرتے ہیں کیونکہ حضرت عمار بن یاسر ایک
 دن اور ایک رات بہوش رہے اس کے بعد ہوش میں آکر اپنے فوت شدہ نازک قضا کہیں اور حضرت ابن عمرؓ پر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ بہوشی طاری رہی۔ ان کے بعد اپنے
 فوت شدہ نازکوں کی قضا نہیں کی لیکن روز کے سلسلہ میں (بہشتی) پر غصہ ہوا کہ اس کا امتداد اگلے روز نہ کرے اس لئے (روزہ ساقط ہونے میں) اس کا کوئی اعتبار نہیں چنانچہ اگر
 پورا ہیبت بھی کوئی بہوش رہے اور بعد ختم ہونے کے بعد ہوش آئے تو اس پر روزے قضا کرنا واجب ہے۔ اور جب روزہ میں مہینہ بھر کا امتداد نادر ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے
 تو زکوٰۃ کے بارے میں سال بھر تک امتداد بطریق اولیٰ نادر ہے (اس لئے زکوٰۃ ساقط ہونے کا سبب ہی پیدا نہیں ہوتا) اور رقیبت میں اس کا بھی حلف ہے مذکور سابق صریح ہے۔
 اور وہ ایک عمر بھی ہے تاہم یہ بیک وقت غلام عاجز اور مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ آزاد ہے بھی زیادہ قوی مدح و تحسین ہو جو کہ اس کے طور پر شرعاً ہوں گے
 کہ کماؤنے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور دنیا کی دولتوں کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسکینوں) کا بھی غلام بنایا ہے اور یہی غلامی کی اہل حقیقت ہے یعنی
 یہ اپنی اہل حقیت اور مبتلا میں کسی بھی چیز کے مالک نہیں کیونکہ غلامی کی نعمت بہت بڑی حالت میں صرف کفار کی گردن میں پڑتی ہے۔ اس کے بعد وہ ہے وہ اس کا قول کہ تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر
 باقی رہتی ہے۔ اور جب تک آزاد کر دیا جائے اس لئے اس وقت تک غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے خراج اہل ذمہ کی طرف سے ہے۔ اس کے بعد خراج میں جو مسلمان
 بھی خریدے تب بھی خراج علی حال باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تفریق نہیں تاہم اس بات کی طرف اس نے اپنے لئے قول میں اشارہ کیا ہے لیکن حالت بقا میں یہ ایک جی امر ہو سکتی ہے یعنی جو
 کی حالت میں مہنی جزا کی رعایت کے بغیر خریدتے کے دور میں احکام کی طرح یہ بھی یعنی ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے۔ اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور صفات کا نشانہ بنا
 رہتا ہے۔ یعنی ان کا رقیبت کی وجہ سے غلام کی ملکیت اور نشانہ حکایت بن جاتا ہے۔ یہ غلامی اہل ذمہ میں تعالیٰ کی کسی چیز کے لئے کہتے ہیں جس سے وہ انھوں میں کی ہوئی کرنی وغیرہ صاف
 کرتا رہتا ہے۔ اور اگر ایک ایسا وصف ہے جس میں جو کرنا نہیں ہوتی ہے۔ یعنی بی ثروت اور ذوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تفریق نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ رقیبت حق اللہ سے
 ہے اس لئے ہر جہاں بعض حد کو غلام ہو یعنی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوگا (ان حق اللہ تعالیٰ کی تجویز) مختلف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے چاہے وہ حق اللہ سے اس لئے ثروت اور ذوال
 دونوں حالتوں میں یہ ملک تجویز قبول کر سکتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو ایک وقت دو شخص کے پاس فروخت کرے تو وہ ناجائز ہے بیع جائز ہے اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف
 فروخت کر دے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور ملک رقیبت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے
 لیکن غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

لے زکوٰۃ وغیرہ تمام طرہ و راہی المصلحت فی استحقاق نصف بل الیدۃ شائعہ لا یغفر ذلک من فان عرق اثر الکفر وہو لا یجوز ان یخارج الیہا وجہ تہا ۱۲۔

۱۱۔ جیسا کہ انادی جو غلامی کی حذر ہے، دیکر بھی تجویزی قبول نہیں کرتی، اگر وہی اس وقت اور اختیار شرعی کہتے ہیں جس کے ذریعہ نشان مالک بنے اور شہادت و قضا وغیرہ کی ولایت کابل ہو جائے۔
 ۱۲۔ اسی طرح امتناعی کا بھی حکم ہے، صاحبین نے نزدیک، امین، امام جو دوست، قوام، مؤرخ کے نزدیک امتناعی بھی تجویزی قبول نہیں کرتا ہے، کیونکہ امتناعی حقیقی ثابت کرنے کہتے ہیں۔ تو متنع امتناعی کا اثر ملتا ہے۔ اب اگر امتناعی کو تجویزی مانا جائے، بعد کوئی غفلت نہیں غلام کو آزاد کر دے تو سوال یہ ہے کہ امتناعی ثابت ہو گا، کلی غلام میں جس سے لایم مانا ہے کہ اثر پایا جائے بدون مؤرخ کے، امتناعی مرتب سے ثابت نہیں ہوگا، بلکہ لازم نہ لے گا، مؤرخ موجود ہوا اور ثابت نہ ہو، اور امتناعی ثابت ہو گا، لیکن غلام میں؟ تو لازم نہ لے گا، امتناعی کے امتناعی کے اثر تجویزی ہونا ان احوالات کے علاوہ اور چوتھی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ (وہاں باطل غفلت ان الامتناعی ایضاً لا تجوز) ایسی مطلب ہے، امتناعی کے اس قول کا، تاکہ لازم نہ لے آئے، اثر کا ہونا بدون مؤرخ کے، یا تو کیا یا یا بنا بدون اثر کے، یا امتناعی کے اندر تجویزی ہونا، امتناعی کے نہیں نہیں ہے، لیکن اس کا ہونا بھی زیادہ، النسب ہے۔ اور امام جو حنفیہ فرماتے ہیں کہ امتناعی کی حقیقت ہے، آزاد ملک۔
 اور ملک تجویزی قبول کرتی ہے (تو وہاں آزاد ملک بھی تجویزی قبول کرے گا)۔ امتناعی اور قیامت سادہ کرنے یا آزاد کیا ثابت کرنے کا نام نہیں ہے، تاکہ تیار یا پیش کردہ، امتناعی اس پر وارد ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والا تو خاص اپنے ہی امتناعی میں تصرف کرنے کا مالک ہے۔ اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے، جو کہ قابل تجویزی ہے، غلامی یا آزاد، کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں، کیونکہ یہ تو متنع، یہ دوسری بات ہے کہ آزاد ملک کے تجویزی اور قیامت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیبت کے توسط سے بالآخر امتناعی ثابت ہو جاتا ہے، جیسے اپنے قیامت ہو کر خود یا بواسطہ ایک امتناعی شمار ہوتا ہے۔ اور رقیبت ہوا کسی مال کے مالک ہونے کے معنی ہے، کیونکہ خود اس میں ملوک ہونے کی صفت موجود ہے، اس حقیقت سے کہ وہ مال ہے۔
 لہذا دونوں وصف بیک وقت جیسے نہیں ہو سکتے، کیونکہ مالک ہونا قدرت کی منشاء ہے، اور ملوک ہونا حزم (اور بے اختیار) کی علامت ہے، یعنی لے لیا ہے، کہ اسے مال حاصل محل بحث :-
 اس لئے کہ کوئی بچا نہ نہیں ہو سکتا، غلام میں دونوں صفیں دو چیزوں سے جمع ہو جائیں، یعنی مال ہونے کے لحاظ سے ملوکیت ثابت ہو اور وہی ہونے کے لحاظ سے ملکیت پائی جائے، اس لئے ان میں کوئی تضاد نہیں، اگرچہ ہوا ممکن نہ ہو، لہذا غلام اور ملکیت تیسری کے ملک نہیں ہوں گے، تیسری کے معنی سر پر رکھنا، سر پر اس بازاری کو کہتے ہیں جسے خاص ضروری محتاجت اور ولی کے لئے غلام میں رکھا جائے، غلام یا ملکیت کو اس طرف کے لئے بازاری رنگہ بازاری نہیں، چاہے وہ کوئی مال کی اجازت بھی دے دے، اس حکم میں اگرچہ بدیہی شامل ہے، ہاں امتناعی نے خاص ملکیت کا ذکر اس لئے کیا کہ غلام ملکیت کی وجہ سے وہ اپنی ملکیت کا ایک حصہ تک (یعنی باعتبار تعلق کے) ملک ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے بارے میں تیسری بازاری ہونے کے شبہ کا گنجائش بھی ہو سکتی ہے۔
 نے صراحت ملکیت کا ذکر فرما کر اس خبر کا رد کر دیا، جس سے وہ دیکھ لے تیسری کا جائز نہ ہونا، بلکہ اپنی معلوم ہو گیا۔

www.besturdubbooks.net

والجہ فیہ ای فی کل واحد من العصمتین کالحرمانی الیمان فظاہر دما فی الاحواز فی دار الاسلام فلا تدفع للمولیٰ ما اذا کان المولیٰ
محروزی فی دار الاسلام کان العبد ایضاً محروزاً فیہ اما بالاسلام وبقبول الذمۃ واما لولا توفی قیمتہ ای انما یؤثر الرق فی نقصان قیمتہ حتی اذا
بلغت قیمتہ عشرۃ آلاف دھم ینبغی ان ینقص منہ عشرۃ دھم حط المرتبۃ عن مرتبۃ المحرور لہذا ای لكون العبد مثل الحر فی
العصمة یقتل الحر بالعبد قصاصاً عندنا اذ قد وجدت المساواة فی المعنی الاصلی الذی ینبغی علیہ القصاص والكرامات الاخر
صفة ثابتة فی المحرور لا یتعلق بہا القصاص کما یجوز ذلک فیما بین الذکر والاُنثی وان کان ینتقص بدل دھمہا عن بدل دم الذکر
وعند الشافعی لا یقتل الحر بالعبد لعدم اہلیۃ الکرامات الانسانیۃ فامتنع القصاص لعدم المساواة وھم امان المأذون عطف
على قول یقتل ای والجل كون العبد مثل الحر فی العصمة وھم امان المأذون بالقتال لا المأذون فی التجارۃ للکفار لانه لہا ذمہ للمولیٰ
بالقتال صار شریکاً فی الغنیمۃ فالامان تصرف فی حق نفسه قصد انہ یكون فی حق غیرہ ضمناً وانما قید بالمأذون لان فی امان
المحجور خلافاً عند ابی حنیفۃ لا یصح لانه لا حق لہ فی الجہاد حتی یكون مستقلاً حق نفسه وعند محمد وشافعی یصح لانه لانه
مسلم من اهل نصرة الدین ولعلہ فی بكون مصلحة للمسلمین واقراراً بالمحدود والقصاص ای صم اقرار العبد بالمأذون بما
یوجب الحدود والقصاص وان کان یشارك فیہ المحجور ای لان اقرارہ لا یصیر ملائقاً حق نفسه الذی ھو الدم وان
کان اطلاق مالیتہ للمولیٰ بطریق الضمن۔

اور غلام اس بارے میں، "بیمار و دھمت حال ہے میں" آزاد کے مانع ہے، بیان میں تو آزاد کے ساتھ ہونا اکل ظاہر ہے۔ باقی غلام اور اسلام کی حفاظت میں ہونا اس اعتبار سے ہے۔
کہ وہ اپنے مولیٰ کے تابع ہے، لہذا مولیٰ جبکہ دار الاسلام میں محتاط ہے تو غلام بھی اس کی ہمت میں محفوظ و مصون رہے گا۔ اگر مسلمان ہو تب تو اسلام کی بنیاد اور اس کا فائدہ تو دینی ہونے کی حیثیت سے۔
"اہل ملکہ و قیمت میں رعیت کا اثر ظاہر ہوگا" یعنی غلام ہونے کا اثر شخص اس کی قیمت کم کرنے میں غالب ہوگا چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار دھم ہو جائے (جبکہ آزاد کی دیت ہے اس سے
دس دھم کم کر دینا مناسب ہے تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گٹا ہوا رہے یہ اور سی وجہ سے "یعنی چونکہ عصمت کے بارے میں غلام آزاد کے مشابہ ہے" غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں
قتل کیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک۔ کیونکہ قصاص کی بنیاد جس بات پر ہے وہ یعنی انفس بالانفس، اس میں دونوں برابر ہیں باقی دوسرے شرف و اعزاز جو آزاد میں پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک
زائد فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں جس طرح مرد اور عورت کے درمیان قصاص بابر کا ہوتا ہے اگرچہ عورت کے خون کی دیت مرد کی دیت سے کم (یعنی نصف) ہے۔
لیکن نام شافعی کے نزدیک غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان امور کی ہیبت نہیں پائی جاتی ہے جو کہ انسان کے حق میں باعث شرف ہیں۔ جمائے دونوں
میں مساوت متحقق نہ ہونے کی بنا پر قتل غلام کے بعد سے آزاد پر قصاص نہیں آسکتا ہے۔ اور اجازت یافتہ غلام کا من دینا مجرب ہے؟ اس کا عطف ہے اہل حق کے قول سابق "یقیناً"۔ یہ یعنی
اور اس سبب سے کہ غلام عصمت کے بارے میں آزاد کے مانند ہے صحیح ہے ان دینا اس کا کفار کے بشرطیکہ اس کو مولیٰ کی طرف سے جہاد میں شرکت کی اجازت حاصل ہو یاں ماذون سے ملے جاتی
کا اجازت یافتہ ہیں نہیں ہے۔ غرض اس کا ان دینا اس لئے مجرب نہ کہ مولیٰ نے جب اس کو لڑائی میں شرکت کی اجازت دے دی ہے تو وہ بھی مال غنیمت کا شریک دار رہ گیا۔ جب وہ اس دے
کر براہ راست اپنے ہی حق میں تصرف کر رہا ہے۔ پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر منہاں رہتا ہے۔ مصنف نے ماذون کی قید اس لئے لگی کہ عید تجر کے ان دینے کے بارے میں اختلاف ہے
اہل حق حنفیہ کے نزدیک اس کی طرف سے اس میں صحت نہیں کیونکہ جہاد میں اس کا کوئی حق ہے ہی نہیں اس کی رو سے یہ کہا جاسکے کہ اس نے اپنے حق ساقط کرنے میں تصرف کیا ہے لیکن نام محمد
اور امام شافعی تو کہتے ہیں کہ عید تجر کا من دینا بھی صحیح ہے کیونکہ وہ تو مسلمان ہے اور دین اسلام کی مدد کرنے والوں میں شامل ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ اس کے من دینے میں عام مسلمانوں کی
مصلحت اور نائد ضرر ہو۔ (اس لئے اس کی رعایت کرنی چاہیے)۔ اور صحیح ہے اس کا اقرار کرنا محدود و قصاص کے متعلق۔ یعنی جہاد ماذون اگرچہ جہاد یا قصاص جو کم اقرار کرتے تو اس کا یہ
اقرار صحیح ہے۔ اس حکم میں عید تجر بھی شریک ہے۔ یہ اقرار مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ غلام جبکہ اپنے خون کا خود مالک ہے تو اس کے اقرار کا اثر براہ راست اپنے ہی حق پر پڑے گا نہ کہ عید تجر کی
ملیت مٹانے کے لیے یہ بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ مگر وہ ضمناً (اور تاہل) اعتبار ہے۔

لے تو عدم المساواة کا مختلف انفس فان نفس العبد دون نفس الحر لان الحر نفس من کل وجہ والہ نفس من وجہ وذل ان الحر والعبد مساوان فی انفس وایکۃ الحر وصف ذاتیہ استغناء فی العید لہا منقسط
المساواة فی المعنی الثانی الذی عدل بہا والقصاص ای ان ذمہ رد والقصاص ای کا یوجب اجراء الحدود والقصاص عدلہ ۱۲۔ ۱۱۔

فیصون الی من یصل بہ نسباً ای قرابۃً اوسبباً ای زوجیۃً اودیناً یلا نسب اوسبب یعنی یوجم فی بیت المال تقضی بہ حیوانہ
للمسلمین ولہذا ای ولان الموت لا ینافی الحاجۃ بقیت الکتابۃ بعد الموت وبعد موت المکاتب عن وفاء اذ امانات الملوکیۃ لولئ
حیا یؤدی الکتابۃ الی ورثتہ لا یتحیجہ المولی الی الولاد ویدل الکتابۃ وکذا اذ امانات المکاتب عن وفاء اذ امانات الملوکیۃ لولئ
حیا یؤدی الوفاء ورثۃ المکاتب الی المولی لحاجتہ الی تحصیل العریۃ حتی یکون ما بقی عنہ میراثاً لورثتہ ویعق اولادہ الملوذون و
المشترکون فی حال الکتابۃ ویعق ہو فی اخرجہ من اجزاء حیاتہ وانما قلنا عن وفاء لانہ اذا لم یترك وفاء لا ینبی الاولادۃ ان
یکسبوا الوفاء ویؤدوہ الی المولی وقلنا معطوف علی قولہ بقیت ای ولہذا قلنا افضل المراء زوجہا الی عتقہا بقا ملک الزوج فی العداۃ
والمالک ہوا المحتاج الی الفصل بخلاف ما اذا امانات المراء حیث لا یفسخہا زوجہا الا تمکون لک وقد بطلت اہلیۃ الملوکیۃ بالموت و
لہذا لا تكون العداۃ علیہ بعد ہاذا قال الشافعی ینسخہا زوجہا کما تفصل فی زوجہا القول علیہ السلام لعائشۃ لومت لخصمتک و
الجواب ان معنی لخصمتک لقتت باسماب غسک واما لا یصلح لحاجتہ کالقصاص یجوز ان یکون معطوفا علی ما تقضی بہ الحاجۃ
یعنی بقی للیبت ما تقضی بہ الحاجۃ واما لا یصلح الحاجۃ کالقصاص ویجوز ان یکون ابتداء کلامہ وقم مبتداً وخبراً انما ادرادہ بتقرب
ما تقضی بہ الحاجۃ وانما یکون القصاص ما لا یصلح لحاجتہ۔

”چنانچہ ترکامیت تقیم کیا جائے گا ان لوگوں پر جو اس کے نزدیک تر ہیں باعتبار نسب کے یعنی قرابت نسب کے حاملے۔“ یا تو باعتبار سبب کے یعنی قرابت زوجیت سے۔ یا سبب اور سبب کے بغیر
مفسرین کے اعتبار سے۔ یعنی اور سے دوسرے کی صورت میں ایت کا ترکیت لائل میں داخل کر دیا جائے گا تاکہ اس مسئلہ کو نکال دیتے ہیں صرف ہر۔ اور ہی وجہ سے۔ یعنی جو کہ موت حاجت
انسانی باقی رہنے کی سالی نہیں۔ ”اگر رہے گا معتدات بت ترکیت کے معاملے کے بعد ہی طرح مکتوبات شکر مفسر کے بعد ہی دیگر وہ بدل کثرت چھوڑ کر کہلے۔ یعنی اگر مولی امر مرنے کے بعد کتاب
زندہ رہے تو وہ مولی کے وارثین کو بدل کثرت بتا دے گا کہ ادا ہو سکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی (تقدیر کے دیون و ذریعہ کے لئے اولاد اور بدل کثرت کا طرف مولی کا احتیاج باقی ہے۔ اسی طرح
جب مکتوبات بتا دے گا کہ وارثین میں سے بدل کثرت لگا کر ہا سکتی ہے اور سب سے زائد رہے تو مکتوبات کے وارثین میں اس کی طرف سے بدل کثرت مولی کو ادا کر لیتے ہیں۔ کیونکہ مکتوبات کو وصیت کے بعد بھی
حریت حاصل کرنے کی طرف احتیاج ہے تاکہ بدل کثرت سے سچا پورا کر کے وارثین کو بطور میراث مل سکے اور ادا ہو سکتا ہے جو یہ وارثین میں سے بدل کثرت لگا کر ہا سکتی ہے اور سب ادا ہو جائے۔ بہر حال بدل
کثرت اور اگر دین سے ہوا تو اپنی حیات کے مکمل انگریز میں عمل ادا قرار دیا جائے گا اور مرنے وفاء۔ یعنی بدل کثرت بت چھوڑ کر کہلے، کی قید اس لئے لگائی کہ اگر مثال کہہ کر دے تو اس کی
ادا کر دے حتیٰ نہیں ہوتا کہ خود وہ مال کسب کر کے اس کی طرف سے مولی کے پاس بدل کثرت ادا کرے۔ اور کہ لکھتے ہیں۔ اس کا حلف ہے اس کے قول باقی۔ بقیت میر یعنی موت سالی حاجت
نہیں اس لئے جو یہ بھی کہنے میں کو قسطنطنیہ وہ سکتی ہے یہی اپنے شوہر کو وصیت کے اندر کہہ کر فنا مذمت میں شوہر کی ملک نکاح باقی رہتی ہے۔ اور ملک (یعنی شوہر) کی ملک ہے غسل کی طرف۔ بخلاف
اس صورت کے جبکہ یہی کی موت واقع ہو کر شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے۔ کیونکہ یہی تو ملک حق ہے جس سے اس کی ملک رو جہ کی بقیت باقی ہو چکی ہے۔ اور ممل ملک (اور
اکو پار یہی کی موت سے شوہر پر کوئی مذمت نہیں ہے لیکن نام شافعی مرنے سے کہ شوہر یہی کو غسل دے سکتا ہے جس طرح یہی شوہر کو دے سکتی ہے کیونکہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ
کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا تھا تو تم نے نفستہ اگر تمہاری موت واقع ہو جائے تو میں تم کو غسل دلاؤں گا اور اسی طرف ہے اس مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں نفستہ کے معنی یہ ہیں کہ میں ہا کہ
غسل کے سامان و ذریعہ کا انتظام کر دے گا (برادریست غسل دلانا برا نہیں ہے)۔ اور یہ کم جویت کی حاجت سے متعلق ہے جو جیسے قصاص۔ یہ عید ما تقضی بہ الحاجۃ۔ پر موقوف ہونے کا احتمال
رکھتا ہے۔ تو مسئلہ مبارک پر یہ ہوا کہ۔ بقی للیبت ما تقضی بہ الحاجۃ واما لا یصلح الحاجۃ کالقصاص۔ یعنی باقی رہے گا یت کات ای میں اس کی حاجت پوری ہو اور اس میں بھی
جو اس کی حاجت پوری کرنے کے لائق نہیں جیسے قصاص اور یہ بھی احتمال ہے کہ جس جہ سے جو کہ ہذا اور غیر شتمل ہے یا کلام شرع ہوا ہے اس کا غش بعض یہ ہے کہ ما تقضی بہ الحاجۃ
کی نسبت سے اس کی غش یعنی میں سے حاجت پوری ہو کر اس کا حکم بھی بنا دیا جائے۔ بہر حال قصاص میت کی حاجت روائی کے لئے نہیں ہے۔

علہ یہ غلط تلفظ سے خالی نہیں۔ مسئلہ کم کا تقاضا یہ ہے کہ اس جہ کو حق العباد کی پہلی صورت میں ذکر کرنا حاجت خیرہ۔ پر موقوف مانا جائے اس قدر پر مال لا یصلح الحاجۃ۔ احکام حق عباد
کی تیسری قسم ہونے کی۔ یعنی (۱) ما شرع علیہ الحاجۃ خیرہ (۲) ما شرع لہ الحاجۃ وبرا ذکر العلف سمیرہ (۳) کان حقہ (۴) ما شرع مال لا یصلح الحاجۃ۔ اس طرح سے کلام حق اور
مرتب ہوا ہے (۵) عبید الحق غفلہ

لانہ شریعہ عقوبۃ لدارک النار وھو تشفی الصدور لا اولیا مردہ ثم القاتل و وقت الجنایۃ علی اولیائہ من وجہ لا تنفعہم بحیاتیہ
فاوجبت القصاص للورثۃ ابتداء لا اذ یثبت المیت اولاً ثم ینقل الیہم کالحقوق والسبب انعقد المیت لان المتلف حیاتیہ فکانت
الجنایۃ واقعۃ فی حقیقہ من وجہ فیصح عقول الجورح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجرور لان الحق
باعتبار نفس الواجب لوارث وقال ابو حنیفۃ ان القصاص غیر موروث ای لا یثبت علی وجہ تجوی فیہ سہام الورثۃ بل یثبت
ابتداء للورثۃ لما قلنا ان الغرض وکذا ثم لم یکن لہا کان معنی واحد الا یحتمل التجوی ثبت لکل واحد علی سبیل الکمال
کولایۃ الاکامح الاخرۃ ولہذا الاستثنای الاخر الکبیر قبل کبر الصغیر یجوز لہ بخلاف ما اذا کان احد الکبیرین غائباً فانہ لا یجوز الاخر
ان یستثنی لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال قوہم عفو الصغیر بعد البلوغ مادر فلا یعتبر وعندہما یثبت القصاص للورثۃ
بطریق الارث لا بطریق الابتداء و ثمرۃ الخلاف تظہر فیما اذا کان بعض الورثۃ غائباً و اما المخاص البینۃ علیہ فعندہما یحتاج الغائب
الی اعادۃ البینۃ عند حضورہ لان الکی مستقل فی ہذا الباب ولا یقضي بالقصاص لاحد حتی یجتمعوا عندہما لہا کان موروثاً
لا یحتاج الی اعادۃ البینۃ عند حضور الغائب لان احد الورثۃ ینصب خصماً عن المیت فلا یجب اعادۃ البینۃ واذا انقلب ای القصاص
مالاً بالصالح او بعضہ ليعض ما موروثاً فیکون حکمہ حکم الاموال حتی تقضي دیونہ منہ فننفذ وصایاہ و ینتصب احد الورثۃ
خصماً عن المیت فلا یحتاج الی اعادۃ البینۃ لان الدیۃ خلف عن القصاص والخلف قد یفارق الاصل فی الاحکام کالتیمم
فارق الوضوء فی اشتراط النیۃ۔

کہ کہ کھنکھ کے انتقام لینے کی طرف سے بھروسہ ہے قصاص مشورہ ہے۔ اور انتقام کے ذریعہ مقتول کے دریاہی کا دل خنڈا ہوتا ہے کہ قاتل کا مرنے سے دور ہو گیا۔ اور ایک لڑائی قتل
کی حمایت دریاہی کے حق میں پائی گئی کہ وہ لوگ مقتول کی حیات سے نفع اٹھانے والے تھے اس لئے کہ وہ وارثین ہی کے لئے اور حق قصاص ثابت کیا ہے۔ اس طرح نہیں کیا کہ اور لایست کو
حق قصاص نے پھر دوسرے حقوق کی طرح اس سے منتقل ہو کر وارثین تک پہنچے۔ البتہ سبب قصاص پانچ مہیت کے حق میں ہے کیونکہ قاتل نے قاتل کی حیات تلف کی ہے تو اس لحاظ سے مقتول
کے حق میں حمایت پائی گئی۔ لہذا صحیح ہے قصاص مہیت کے ساتھ کر دینا نہ ختمی کا۔ موت واقع ہونے سے پہلے۔ اس اعتبار سے کہ کسی کا ہلاک ہونا ہی تو سبب قصاص ہے۔ اور درست ہے مہیت کا
وارثین کا غم خوردہ (مورث کی موت سے پہلے) کیونکہ واجب ہونے والا قصاص تو وارث ہی کا حق ہے۔ اور اب ابو حنیفہ نے فرمایا کہ قصاص میں وارث جاری نہیں ہوتی ہے۔ یہ بھی قصاص
اس طرح ثابت نہیں ہو سکتا کہ وارثین کے حقوق کے مطابق جاری ہو کر۔ بلکہ یہ انتہائی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے پہلے بنا چکے ہیں کہ قصاص خون کا انتقام لینے کی طرف
سے مشورہ ہے۔ لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا وصف ہے جس میں تجویز اور تہمید نہیں اس لئے ہر ایک وارث کو قصاص کا حق حاصل ہے جیسا کہ اس کے نفاذ کی ولایت ہر ایک کو
کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چھوڑا ہوا یا بالغ ہونے سے پہلے اگر چاہا تو قصاص سے لینا چاہیے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے بخلاف مہیت کے جس کے لئے دو حصوں میں
ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے۔ کیونکہ غیر حاضر بھائی کی طرف سے قصاص مہیت کر دینے کا احتمال ہے۔ باقی ماہی بھائی کا بالغ ہونے کے بعد قصاص
مہیت کر دینے کا احتمال بالکل نادر ہے۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن صاحبین کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق انتہائی نہیں ہے۔ بلکہ وارث کے طور پر ان کے لئے حق قصاص
ثابت ہوتا ہے۔ شریعت اختلاف ظاہر ہوگا کہ اس مہیت میں ہر ایک وارث غائب ہو اور حاضر وارث جو حق قصاص پر ہتہ پیش کرے۔ تو اس صاحب کے نزدیک غائب جب واپس آجائے تو اس
کے لئے دوبارہ ہتہ پیش کرنا ضرور ہے کہ ہر وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے اس لئے جب تک سب اکٹھے نہ ہو جائیں وہ ہتہ تک کسی ایک کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں رہا جاسکتا ہے
اور صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص مہیت کی جانب سے بطور وارثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب کی واپسی پر دوبارہ ہتہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وارثین میں سے کوئی بھی مہیت کی طرف سے
مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے مہیت کی جانب سے ایک وارث ثابت کر کے بعد ازاں دوبارہ ہتہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا۔ اور جب مبتدل ہو جائے۔ یہی قصاص۔ مال سے بیخ
کے نتیجے میں یا مہیت وارث کے مہیت کر دینے کی وجہ سے۔ تو یہ مورث بن جاتا ہے۔ یہی اس کا حکم بھی ہے کہ اگر موجود مرے سوال ارث کا ہوا ہے چنانچہ اس میں سے مہیت کا فرض ادا کیا جائے گا وچھینیں
نادر ہوں گی اور وارث میں سے کوئی ایک مہیت کی جانب سے مدعی بن کر ہتہ پیش کرنے کے بعد پھر ہتہ پیش کرنے کی حاجت نہیں ہوگی کیونکہ دیت قصاص کا ظیلہ اور قائم مقام ہے۔ اور ظیلہ یعنی حکام
کبھی مال سے ہوا ہے جیسے تم و تم کا ظیلہ ہے کہ نیت کی طرف اس دعوے سے مختلف ہے۔

مہیت وارثت سے لے کر غائب ہونے تک قصاص نہیں ہوتا۔ اور وارثت سے لے کر غائب ہونے تک قصاص نہیں ہوتا۔ اور وارثت سے لے کر غائب ہونے تک قصاص نہیں ہوتا۔

ملہ قور و مہارث۔ کلیہ عفو وارث قبل موت للمورث الجورح احساناً و قیاساً و لا یجوز فان حق الورث انما یثبت بعد موت المورث فظہر ان فی ہذا کان استناداً فی حق قبل موتہ و وجہ و متحمل ان حق قصاص یثبت م

ووجب القصاص للزوجین كما فی الدیۃ فینبغی ان تقتضی الملوۃ من الزوج والنزوج من الملوۃ ولكن عنده ابتداء وعندہ بطریق الارث
كما ینبغی لہما استحقاق الدیۃ بطریق الارث وقال مالک لا یورث الزوج والزوجۃ من الدیۃ لان وجوبہما بعد الموت والزوجۃ تنقطع بہ
ولما اند علیہ السلام امر بتوریت امویۃ اشیم الضبالی من عقل زوجها اشیم ولما فی النبیۃ حکم الاجیار فی احکام الخیرۃ لان القبر
فلیت کالمہد للطف فما یجب لہ علی الغیر اوجب الغیر علیہ من الحقوق والمظالم وما تلقاہ من ثواب واعقاب بواسطۃ الطاعات و
للماعی کما یجب لہ لیت فی القبر ویسک کالحی واذا فرغنا عن الامور المعترضۃ السہاویۃ شرعنا فی بیان الامور المعترضۃ المكتسبہ فقلہ
ہمکتسب عطف علی قولہ سہاوی وهو ما کان لاختیار العبد مدخل فی حصولہ وهذا الزواع الاول الجہل الذی ہو عند العلم وانما
عدمن الامور المعترضۃ مع کونہ اصلا فی الانسان لکونہ خارجا عن حقیقۃ الانسان اولانہ لما کان قادرا علی ان یرتد بالکتاب العلم
جعل ترکہ الکتاب الجہل واختیار المدہ هو انواع جہل باطل لا یصلح عذر فی الخیرۃ کجہل الکافر بعد وضوح الدلائل علی
وحداۃ امیۃ اللہ تعالیٰ ورسالۃ الرسل لا یصلح عذر فی الخیرۃ وان کان یصلح عذرا فی الدنیا لدفع عذاب القتل اذ اقبل اللہ
وجہل صاحب الہوی فی صفات اللہ واحکام الخیرۃ کجہل المعترضۃ بانکار الصفات وعذاب القبر والرؤیۃ والشفاعۃ وجہل
الباعی باطاعۃ الامام الحق متمسکا بدلیل فاسد حتی یضمن مال العادل لنفسہ اذ الملقہ اذ الم یکن لہ منفعۃ لانه یکن الزامہ بالدلیل
والجہد علی الضمان واما اذا کان لہ منفعۃ فلا یؤخذ بضمان ما تلقہ بعد التوبۃ کما لا یؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام۔

اور زوجین کے لئے جو ہر قسم کا قصاص ہے دیت میں ان کا حق ہے وہیں پر کا شہر کا قصاص ہے اور شوہر پر بیوی کا قصاص ہے لیکن ہم سب کو یہ کہ نزدیک ہر قسم کا
حق ہر راستہ میں ہر گز دیکھنا نہیں کہ نزدیک اور دور ہے۔ جیسے دیت کا استحقاق سب کے نزدیک بطریق وارثانہ ثابت ہوتا ہے۔ اور ہم مالک فرماتے ہیں کہ بیوی ایک دوسرے کا دیت
کے وارث نہیں ہر گز کے کیونکہ دیت ثابت ہوتی ہے موت کے بعد اور ازدواجی رشتہ موت کے ساتھ ساتھ منقطع ہو جاتا ہے ہمارا دلیل یہ ہے کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انیم صبا کی
بیوی کو ان کے شوہر اشیم کی دیت کا وارث قرار دیا ہے۔ "اور وہ" یعنی میت "دوسرے آدمیوں کی طرف سے احکام آفرین ہیں" کیونکہ قبریت کے حق میں ہر گز کے گہرہ کے مانند ہے چنانچہ
حقوق اور مقام میت کا دروں پر یاد رسول کا میت پر واجب ہوں اور طاعت وصیت کے سبب سے جس ثواب اور عذاب کا وہ حق ہوگا وہ سب کے میت پر واجب ہونے کا اور زندہ آدمی
کی طرح ان کا احساس کرے گا۔

اہلیۃ کے عوارض سہاوی کی تفصیلات سے فارغ ہو کر اب ہم کسی عوارض کا بیان شروع کرنے والے ہیں۔ تو ان کا قول "اور مکتسب" کا عطف ہے سابق قول "سہاوی" پر مکتسب
سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حامل ہونے سے ہر گز کے سبب و اختیار کا دخل ہے۔ اس کی بھی انواع متعدد ہیں (اول) وہ جو کہ علم کی مندرجہ ہے۔ انسان کے مذہبیات ال پر کے باوجود یہاں
اس کو عوارض ہونے والے ہیں اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ وہ وصف ماہیت انسان سے خارج ہے۔ یہ جو کہ انسان کو سبب کے ذریعہ جن دور کے پرتا رہے۔ جس نے اس کا سبب علم ترک
کوا سبب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا۔ اس جہل کی بھی چند قسمیں ہیں۔ ۱۔ الف) وہ جہل اور نادانی جو سراسر باطل ہے کہ اخوت میں مذکور دے جانے کے بالکل قابل نہیں (اس کے بھی مختلف
وصف ہیں) جیسے لافری جہالت و کفر متعالیٰ کی وحدانیت اور دنیا کی رسالت کے متعلق وہاں وضع ہونے کے بعد اخوت میں کفار کی ان امور سے جہالت مذکور کے قابل نہیں کہ وہ یہاں
ذی ان جانے کہ قبول کرنے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب وغیرہ کفر کے سلسلہ میں اس جہالت کو مذکور تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ ۲۔ اور صاحب بیوی (مقل پرستوں کی جہالت اللہ تعالیٰ کی صفات اور
اور معرفت کے بارے میں) جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر اور دیت باری تعالیٰ اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔ ۳۔ اور احمق کی جہالت ۴۔ جو کہ اولاد کو جو کچھ ڈرا
فاسد اور جہل لافلی سے تمسک کرتے ہوئے علم حق کی اطلاع سے غور کر کے (چنانچہ اس کا خدا قابل قبول نہیں) یہ حسی کہ اگر وہ کلام کے مصلح اور فساد و غیبا میں سے کسی کمال ایمان تلف
کر دے تو اس کا منہ ہوگا۔ جو کہ اس کے ساتھ لاف و لشکر ہو کہ کتب ہی تو اس پر دلیل سے ازیم قائم کرنا اور دلائل کی ضمانت کے لئے جو کہ ان کا منہ ہوگا۔ اور اگر اپنے ساتھ عوامی لشکر کھنہ ہو تو ان کو
سے وجہ کرنے کے بعد بھی اس سے ناؤ بنادت کے تلف کر دے اور ان کا منہ نہیں لیا جائے گا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد منہ نہیں لیا جاتا ہے۔

لے قرص صاحب البیضاء صاحب المدینہ سورہ النبی اتبع البیوی وحرک الدولۃ العاتلۃ المجتہد وجدہ دون جہل الکافر لیکفر بہ بل یسقط وحقن من خرمہ و نورد قبول الحق بالدلیل والاعمال علی ہر وہ صاحب
وہیوی بالغیح مقصود ورمو است کو زانی متنبی الارباب ۱۲۔

بمخلاف جارية ولده فانتهاه تحمل بكل حال سواء قلنا انها تحمل له اولاد بمخلاف جارية اخيه فانتهاه لا تحمل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادية والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجروا اليها بالشوائم والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغ الدعوة لا يجب قضاؤها الا في دار الحرب ليست بحمل لشبهة احكام الاسلام بمخلاف الذي اذا اسلم في دار الاسلام فان جملة بالشريعة لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاها والصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي جهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطل ما بعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوبة ثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج اولم تنقذ فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشروع اعطاها الخيار كان جملة عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسالة الخيار يكون لها الخيار الآن لان البراءة يستند بالاعتاق ولعلم بخبرها به وانما مشغولة بمهمة فلا تنظر في معرفة احكام الشروع التي من جملة الخيار وجملة الحكم بان الحكم بالولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذ الزوج الصغير والصغيرة غير اليتيم او الجدي يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ من جملة مخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلموا ان علماء النكاح لم يعلموا بان الشروع مخبرها لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والماتع من التعلم معدوم فلا يعد هذا الجهل.

[illegible][illegible]

بجلاف مال وافر الحداد والخیار الخالصۃ للہ کالعتاق اذ القصاص فانه لا یصح الرجوع اذ صاحب الحق یکذبہ فیو اخذ بالحد والقتل
وبجلاف ما اذ انی فی حال سکرہ وثبت من غیر اقرار فیه فانه یصح مصلحیا والہزل عطف علی ما قبلہ وهو ان یلاد بالشئ بالمال لیم
لہ ولا مصلح لہ اللفظ استعارۃ یعنی لا ینکون اللفظ محمولاً علی معناه الحقیقی والجازی بل ینکون لعلنا یخصوا ولکن العبارة لا ینتفع من یحصل
والادنی ان یقول وما لا یصلح لہ بتأخیر کلمۃ لا ینکون معطوفاً علی قولہ مالم یوضع لہ ان یقول لہ لصلح لہ یجذف کلمۃ ما ینکون معطوفاً علی
قولہ لم یوضع لہ وهو صند الحد وهو ان یلاد بالشئ ما یوضع لہ او ما یصلح لہ اللفظ استعارۃ وانه ینافی اختیار المحکم والعناء بہ ولا ینافی
العناء بالمباشرة یعنی ان الہازل لا ینتقل المحکم ولا یرضی بہ ولکنہ یرضی بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضائہ واختیارہ لیم لکنہ
غیر مقصد ولا راض للحکم نصار الہزل بمعنی خیار الشروط ابدالاً فی البیع لعدم العناء بحکم البیع الا بعد العناء بنفس البیع وکان بینہما
فرق من حیث ان الہزل یفسد البیع وخیار الشراط لا یفسدہ وتشرطہ ای شرط الہزل ان ینکون صریحاً مشروطاً باللسان
بان ینکر العاقد ان قبل العقد انما یمیز لان فی العقد ولا ینتبت ذلک ہدلالة الحال فقط الا ان لم یشرط ذکرہ فی العقد
بجلاف خیار الشراط لان غرضہ من البیع ہاذا لان یعقبن الناس ذلک بیعاً وليس ینبغ فی الحقیقۃ وذلک لا یحصل بذکرہ فی العقد
واما خیار الشراط الغرض منہ اعلام الناس بان البیع لیس بانابل معلقاً بالخیار وذلک انما یحصل بذکرہ فی عین العقد۔

بجلاف ہی حد وکہ اگر کسی کے خاص حق میں نہیں ہے بلکہ ان میں حق کسی شخص کے ہے جیسے حد ولف اور قصاص، اگر کوئی ان کے اعتراف کے بغیر کسی شخص کو قتل کر دے یا کسی کو
امتیاز کرے یا اس کے مال کو لوٹ لے تو اس کے لیے کسی کی تکلیف کرے گا۔ لہذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا۔ لہذا یہ خلاف اس صورت کے ہے کہ جو حالت شک میں نہ کرے اور نہ میں قتل کرے اور نہ میں
بیتہ سے روایت ہو جائے تو نہ ذرا ہی ہونے کے بعد اس پر حد لگائی جائے گی۔ (۳۱) اور ہزل (مٹھا مذاق) اس کا عطف ہے جہل پر۔ ہزل کہہ میں اپنے کام سے ایسا مطلب لیتا ہوں
کہ میرے کلام میں غرض نہیں ہے۔ اور وہ مطلب اس کے معنی مجازی ہونے کے قابل ہے۔ یعنی کلام ہے معنی حقیقی یا مجازی کسی سے کسی پر گول دہر، جہاں سے جس مذاق مقصود ہو۔ ان
کی مذکورہ عبارت تکلف سے خالی نہیں کیونکہ "ولا مصلح لہ" کے ساتھ لگنے والا کلمہ اسے مؤخر کر کے "وما لا یصلح لہ" کہنا زیادہ مناسب تھا۔ تاکہ "ما لا یصلح لہ" پر اس کا عطف ہو سکے
یا تو "ما" کو حذف کر کے صرف "ولا مصلح لہ" کہتے اگر "لم یوضع لہ" پر اس کا عطف ہو جاتا ہے لفظ "یہ" کی مندرجہ۔ یہ کہتے ہیں لفظ اس کے معنی موضوع اور معنی ہاذا کو
لیتا۔ اور ہزل کا کہہ کہ کوئی نہ کرنے اور اس حکم پر راضی ہونے کے معنی ہے لیکن کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے معنی نہیں۔ یعنی مٹھا کرنے والا کلام کے حکم کو اپنے حق میں ثابت
کر نہیں چاہتا ہے اور اس کے حکم پر وہ راضی ہوتا ہے۔ ان حکم اور استعمال الفاظ میں اس کی رضا ہوتی ہے کیونکہ اپنی خوشی اور پورے اعتبار سے تو اتفاقاً ہوتا ہے۔ لہذا کہ قصص میں کہتا ہے اور
اس حکم پر راضی ہوتا ہے۔ لہذا مذاق کا صرف بیع میں خیار شرط کے انصاف سے جو خیار کو محدود کر دیا ہے اس میں کسی شخص کی رضائے میں نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے نفس و روح کے
انصاف پر رضائے کی ہے۔ لہذا ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ مذاق سے بیع فاسد ہوتا ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا ہے۔ اور اس کی شرط میں شخص کا اعتبار ہے نہ کسی شرط سے کہ مذاق
طور پر اسے اپنے شرم پر یعنی عقد سے پہلے ہی دونوں عاقد ایک دوسرے کو یا آپ کو بطور مذاق یہ عقد کر کے دالے ہیں جس حالت سے مذاق ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ عقد کے بعد
اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف خیار شرط کے کہ اگر کوئی مذاق یہ عقد سے کرتے دالے دونوں کی خوشی تو یہی ہوتی ہے کہ اگر اس معاملہ کو واقعہ میں ہی سمجھیں حالانکہ یہ حقیقۃً میں نہیں ہے۔ اور
عقد کے دوران میں مذاق کا ذکر آجائے سے بسا اوقات مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن خیار شرط میں دوسرے کو کوئی اس بات سے باخبر کرنا مناسب ہو اگر تاہم کہ یہ عقد میں قطعی نہیں ہے
بلکہ خیار کے ساتھ معلق ہے اور اس نے عقد میں خیار کا ذکر کئے بغیر اس بات حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

مفسر شافعی نے اس مقام میں لکھا ہے کہ اگر کسی کی ہمت کہ البیع بمشروط الخیار ابدالاً میں دونوں کے خیار شرط کو مطلقاً غیر مشروط بیع قرار دے گا تو حکم اس شرط خیار کا کہ جو میں دن تک کے
ہو موجود نہ ہو اس کی بنا پر ابدالاً کی ذیہ کا اعتبار کیا جائے تو ہزل اور شرط میں مذکور فرق نہیں ہوگا کیونکہ ہزل یعنی مال خیار میں ہل ہونے کی شرط بھی ہزل کے مندرجہ بیع ہے۔ ان نے دونوں
میں ملکی مشابہت نمایاں کرنے کے لئے بشرط الخیار کے ساتھ ہزل کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ فقہ حنفی ۱۱ عید الحق عن عبداللہ بن ابی۔

۱۲۔ قرآن مجید کے احادیث میں غناء اسلام حقیقیہ ولامجازیہ والحب علیہ السلام وکسر معین یا نہ کر دین و ہدایتیۃ الاول وکون العین ایضاً کذا فی المغنی ۱۱۔

۱۳۔ قولہ وثبت ذلک سے الہزل بدلہ الحال فقط لان انظم ولسان صریحاً کہ اساء وولات الی الخلیفۃ لا ینتفی عن الہزل بدلہ الحال ۱۲۔

النجية كالهزل فلا ياتي الاهلية وهي في اللغة مأخوذة من الالتجاء الى الاضطراب فخلصها النبي صلى الله عليه وآله الى ان ياتي امر باطن بخلاف
 هذه فيظهر بحضور الخلق ان البيع بينهما الاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن
 حكم فيهما سواء في انه لا ياتي الاهلية ثم اعلم ان مبني هذا الهزل على ان يتفق العائد ان في السون يظهر العقد بحضور الناس ولا
 تعد بينهما في الواقع فعقد بحضور الناس ثم بعد تعرق الناس لا يتخلون اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينا المصنف بالتفصيل
 قال فان توافقا على الهزل باصل البيع اي اتفاقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقد بحضور
 غرض المجلس ثم جازوا اتفاقا على البناء اي انهما كانا بائنين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يجب الملك وان اتصل به
 قبض لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشئ طالحا اربا اذ انما يثبت ثبوت الملك
 يكون البيع صحيحا في العاسد اولى وان اتفاقا على الهزل اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على
 بديل الجهد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفاقا على انه لم يظهر هاتشي عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض بل
 انما خالي الذهن عنه او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الاخر عقدا على
 بديل الجهد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة بخلاف اهلها فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لان الصحة هي الاصل في العقود
 بل عليها ما لم يوجد مغير وهو في اذا اتفاقا على انهما كانا خالي الذهن ولما اذا اختلفا فمدحوا الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى.

اور مجری کی مصحت کا سبب ہذا ان کے حکم میں ہے کہ یہ بھی ہیئت کے مافی نہیں ، نتیجہ لفظ الجہاد سے اخذ ہے جس کے معنی اضطراب اور مجہور کے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ کسی بات سے آدمی کیسے
 فائدہ کرنے پر مجبور ہو جائے جس کا کہ براس کے اطر کے برخلاف ہو۔ یعنی کسی مصحت کے پیش نظر (سابقہ یعنی ہلان کے مطابق) لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ دوسرے کے ساتھ فلاں چیز کا
 عقد ہے کہ سب سے اور واقعی میں دونوں کے درمیان کوئی بیع ہوا اور مذاق اگرچہ مجبور سے عا ہے کہ مجہوری اور غیر مجہوری دو دنوں حالتوں پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے ، لیکن ہیئت کے مافی دہم کے
 لمیں دو دنوں پر رہیں ، واضح ہے کہ مذاق کے بنا ہی بت پر ہے کہ تنہا میں دو دنوں حالت پر ہم کر لیں کہ لوگوں کے سامنے کسی طرف کو انجام دینے کے اور ان دنوں میں کوئی معاہدہ نہیں ہوگا پس ہذا
 لہ شہ و نحوہ بل کے مطابق لوگوں کے سامنے ایسا معاہدہ انجام دینے کے ہر سب لوگ ہمت جاتیں تو ان کے اس باہمی تعارف کے سلسلہ میں چاروں دنوں میں سے کوئی ایک صحت پیش آئے گی۔
 بن کا حکم مصنف نے ان کے تفصیل کے ساتھ بتا رہے ہیں راہبرہ جہاد میں ہزل یا یا جا سکتا ہے بن کی تین قسمیں ہیں ، انشاءات ، اخبارات و خبرات ، اور مذاق ہے ، یہ تین ایک اتفاق
 لایبغ ولا جازۃ خلافہ کے لئے اتفاق کا اطلاق والعتاق ، نزاع اول کی تین صورتیں ہیں ، اصل العقد اور بعد از وقوع اور جو تین صورتیں ہیں ، شمالیہ ، و الا ان نکال فیہا و
 کا ان نکال فیہ مقصور ، اخبارات کی بھی دو دفع ہیں ، یہاں پہلی اتفاق و مذاق کے لئے ، اور مذاقات کی بھی دو دفع ہیں ، فی مرفوعہ و فی ماضی ، پہلی اس امر میں جن میں سے اکثر انواع میں عاقدین کی
 حالت کے اعتبار سے چند چار صورتیں پیدا ہوتی ہیں جن کے احکام مصنف نے ترتیب وار بیان کئے ، چنانچہ فرمایا (۱) اگر دو دنوں عائدہ اصل بیع میں مذاق کرنا ہے تو یہ دو دنوں تنہا میں اس بات پر اتفاق
 لیں کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی۔ سب گز اس کے مطابق عقد بیع کریں پھر لوگوں کے چہ ہانے کے بعد وہ اپنا آئیں ، اور دو دنوں کا اتفاق ہوا
 پر ہانے میں یہ بیع سابقہ شدہ مذاق پر دو دنوں نے عقد بیع انجام دیا ہے ، تو بیع ناسد ہو جائے گی ، اور ملک ثابت نہیں ہوگی ، خواہ (۲) ان میں سے بیع و من پر واقع ہو چکا ہو کہ (۳) مذاق کی
 وجہ سے حکم بیع ثابت ہوئے کہ (۴) بارے میں (۵) زمانہ مقرر تھا تو بیع ہوئی ہوگی اگر بیع تمام ہو اور مشتری کہہ کر کہے کے بعد اسے آزاد کر دے تو اس کا اس کا مذاق نہیں ہوگا ، بیع مبد (یعنی غیر
 معینہ مدت کہہ کے لئے اختیار شرط پر بیع ، اگر یہ شرط ضرورت ملک کے لئے ملے ہے ، یہ بیع صحیح ہونے کی صورت میں بھی ایسی جب غیار تین دن کے لئے ہو ، تو ناسد ہونے کی صورت میں (یعنی غیار
 جب مؤبد ہو) بلکہ اولی مانع ہوگا ، اور اگر دو دنوں اس میں شرط ہو جائیں ، یعنی دو دنوں کا اتفاق یہ جائیں کہ ہم نے سابقہ شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے قطعی طور پر عقد بیع انجام دیا ہے ۔
 تو بیع درست ہے اور مذاق باطل ، اور اگر دو دنوں کا اس میں اتفاق ہو کہ کہ میں تمھارے لئے تھا ، عقد بیع کے وقت وہ دن پر بنا کا خیال کیا اور اس کو نظر انداز کر کے کہ دو دنوں اس مذاق سے خالی اور کیا
 ہے ، یا مذاق پر بنا کہنے والوں سے اس میں کہنے میں باہم اختلاف ہو ، ایک کہے کہ طے شدہ مذاق ہی پر ہم نے عقد بیع کیا ہے اور دوسرے کہے کہ نہیں ، ہمارے تصرف قطعی طور پر ہوا ہے ، تو ان دونوں
 صورتوں میں باہم ہر حدیث کے نزدیک عقد صحیح ہے اور اس میں جس کے نزدیک صحیح نہیں ، سو اہم ہر حدیث کے لئے صحت عقد کا قابل ترجیح قرار دیا ہے ، کیونکہ (۱) اصل مذاق کے تصرف کو (۲) اس کا انکار
 قرار دینا یا اصل ہے اس نے جب تک اس مال کو مل دینے والی کوئی چیز ہو ان وقت تک عقد کو صحت ہی پر قبول کیا جائے گا ، بہذا مذاق سے خالی اس میں ہونے پر متفق ہونے کی صورت میں تو اصل سے بدلنے والی چیز
 کا ہونا باطل ہی ہوگا ، اور دو دنوں کا اختلاف کی صورت میں مذاق سے بچ جانے کے حکم کا دعویٰ جو کہ اصل کے مطابق ہے اس لئے بھی قابل ترجیح ہے ۔

ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها هيما تحت مذهب صاحب هذه العباقة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتل خيار الشرط وله هذا الوشيط الخيار لهما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتل خيار الشرط فلا يحتل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار سواء اتفقا على البناء وعلى الاعراض او عدم الحصول واختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعند لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هن لا ياصله او يقدر او يجنبه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط مرعياتها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيثبت بحجب المال عليها للزوج وان اعرضت عن الزوجان عن المراجعة و اتفقا على ان العقد صار بينهما جادا وقع الطلاق وجب المال اجماعا ما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع وما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضها و ذكر في بعض النسخ هيما عوض النسخة السابقة هذه العباقة وان اختلفا قالوا لم يدرى الاعراض وان سكنا فهو لا زواجا اجماعا ومالهان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يخص شيئا ولم يتعنه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين و البديل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءها على المراجعة بعد المجاسة فعندها الطلاق واقع والمال لا زواجا لهما وان الهزل لا يؤثر في الخلع عندها وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه .

اس مقام میں متن کے تینے مختلف ہیں بعض نسخوں میں صاحبین کا مذہب بتانے کے بعد یہ عبارت ہے کہ کیونکہ ان کے نزدیک مالا طعن میں مذاق کو کئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ مذاق پر تصرف ہو یا نہ ہو ان کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہوا اختلاف یہ ہے اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا اگر خلع میں بوی کے تحتیں شرط خیار ہو تو جس مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گا اختیار باطل ہو جائے گا تو خلع جب خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس میں مذاق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عدم رضا حکم میں مذاق بمنزلة اختیار ہے جب چاہے مذاق پر تصرف ہو یا نہ ہو ان کو نظر انداز کرنے پر یہاں مال الذہن ہونے پر اتفاق ہوا اختلاف یہ ہے ان میں صاحبین کی ہل پر مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور مال لازم ہو سنیو کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ بوقت رسد کی بوی کی جانب سے مال اختیار کرنے پر غماز اہل تصرف میں مذاق برائے مال واجب الی میں کیونکہ مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے اور بوی کی جانب سے خیار شرط ہونے پر مال موجب حقیقت ہے تصرف کے ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا البتہ جس وقت خیار ختم کہے مال قبول کہے گی اس وقت بوی کے ذمہ مشورہ کے لئے مال واجب ہوگا اور اگر دونوں اعراس کریں یعنی عقد کے بعد مال بوی و دونوں کے ملے مذاق سے بھالنے یہ عبارت ہے اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو دعوی اعراس کا قول مستحب ہے اور مال لازم ہوگا صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مذاق سرے سے باطل ہے غلطی میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے اور مال موجب کے نزدیک اس کے گرا کر غلطی میں ہزل کا اعتبار ہے لیکن میں صورت میں دونوں کے اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہو چکا ہے اور لیکن نسخہ میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو دعوی اعراس کا قول مستحب ہے اور اگر مالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو تو بالا جماع مال لازم ہے خلاصہ یہ کہ مذاق پر بنا کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں مال موجب کا قول یکساں ہے کطلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا یہاں متن میں سکوت سے مراد ظاہر یہ ہے کہ مال الذہن ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو دوسرے شرع نے اس کی کوئی رضا مت نہیں کی اور اگر عقد اربعہ میں مذاق ہو یعنی بوقت عقد مالا ذمہ ہونے کو ناہم ہے کہیں اور حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو تو اگر اس پر بنا کہنے میں دونوں کا اتفاق ہو یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سابقہ مذاق کے مطابق تصرف کیا ہے تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پر مال لازم ہوگا جس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ ان کے نزدیک خلع میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے لازم مال میں اگر ہر مذاق کا اعتبار ہے لیکن عقد خلع میں مال تابع ہے اس لئے اہل چھوڑ کر تابع میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہو سکتا ہے ۔

ملک قول علی بن ابیہ ۱۰۰ علی المراجعة اب البیہ علی الاعراض ای من ملک المراجعة لعدم الحصول الا عدم حضور شئی من ابنا علی المراجعة والاعراض عنہا وانما لم يذكر المصنف لان لا بد من اعراس او اختلاف فی ای فی البیہ ۱۰۰
ملک قول وان اختلفا فی عین علی المراجعة السابقہ والاعراض عنہا فانقول لمری الاعراض فان لاصل فی قول المصنف الاعراض عن ابنا علی المراجعة والاعراض عنہا فهو ای المذاق لازم اجماعا لان لاصل فی الطلاق او ترقب فالحق علی ہزل ۱۰۰ - ۱۰۱

ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصور فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم
المقبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصورا للمتعاقدين لكنه
تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبت بدون
الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فان لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفائها على المواضعة وان اتفقا
على ان لم يحضروها شئ وقع الطلاق ويجب للمال اتفائها اما عندهما فظاهر ما قبل هذا ادلى لما مر واما عندنا فلهي ان جانب المجدد
لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض اذ اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعى
الاعراض اما عندنا فلهما اتفقا واما عندنا فلهما بطلان هذا كذا قيل وان كان في الجنس بان توافقا على ان يذكر في العقد مائة دينار
ويكون البديل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضروها
شئ اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضروها شئ وجب المسمى
وقد اختلفا لو كان جانب المجدد وان اختلفا فالقول للمدعى الاعراض لكونه هو الاصل.

اس پر یہ مشہور دیکھا جائے کہ خلیع میں ہل کی طرح تابع ہوگا حالانکہ اوپر تصریح کر کے ہیں کہ اس میں ہل مقصود ہے نیز اگر ہل کا تابع ہونا تسلیم بھی کریں لیکن احمد سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ خلیع کے حکم میں ہو جیسا کہ عقد نکاح میں کالہ اس میں تابع ہونے کے باوجود مذاق نکاح (مقبوض) میں نہیں کرتا ہے مگر تابع (مطلق) ان کے ساتھ ہے کیونکہ اس کے جواب میں ہم نہیں گے تو خلیع کے لئے ہل کی طرف مقصود ہے۔ ہذا عقد نکاح کی تصریح میں ہل ثابت اور لازم ہونے میں حکما حلق کے تابع ہے۔ اس کے برخلاف نکاح میں اگرچہ عادتین کے مقصود کے لحاظ سے ہل تابع ہے لیکن ثبوت اور لازم میں ہل اعلیٰ کا حکم رکھتا ہے۔ اسی بنا پر نیز ذکر تسلیم کے بھی اس میں ہل ثابت ہوتا ہے۔ اور لازم صاحب کے نزدیک مطلق حق ہوگی جو ہی کے اعتبار پر توجہ ملک ہوگی پھر یہ ہل کا ادائیگی قبل نہیں کرے گی اس وقت تک مطلق واقع نہیں ہوگی جبکہ دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ مذاق پر بنا کہ اس کے ہم نے دو چیز کا ذکر کیا ہے۔ اور اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ بوقت عقد ہم مذاق سے باہر خالی اذن میں عقد توجب کے نزدیک مطلق واقع ہو جائے گا اور ہل لازم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ خلیع میں مذاق لازم نہیں پڑتا ہے۔ جبکہ مذہب مذاق پر اتفاق ہونے کے ساتھ ہل کو لایا نہیں پڑتا ہے تو خالی اذن میں ہونے کی صورت میں بطریق لایا نہیں پڑتا ہے گا۔ اور لازم صاحب کے نزدیک اس لئے کہ مذاق مستحضر نہ ہونے کی صورت میں قطعیت کا پہلو رائج ہے (اور ہر لامل) جنہ نے اعراف پر اتفاق اور صورت اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ خلیع اذن کی صورت کے حکم سے اعراف کا حکم بطریق لایا ہوا لازم ہو جاتا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں مذاق اعراف کا قول معتبر ہے لازم صاحب کے نزدیک احمد نے اس کا ذکر ہی اہل کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ خلیع میں مذاق کا سرے سے اعتبار ہی نہیں۔ اسی طرح اس مقام تک تفصیل کی گئی ہے۔ اور اگر صاحب بدل میں مذاق ہو یعنی دونوں نے کر لیں کہ عقد میں ایک سو دینار دیا نہیں گئے اور آپس میں واقعہ سو درہم نہ ہوگا۔ تو صاحبین کے نزدیک تمام صورتوں میں سستی واجب ہوگا۔ خواہ اعراف یا باطلی اذن یا خالی اذن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا اختلاف کیونکہ خلیع میں مذاق باطل ہے۔ اور اس میں ہل تبنا ثابت ہوتا ہے اور اہل صاحب کے نزدیک اعراف پر اتفاق ہونے سے سستی واجب ہوگا۔ کیونکہ اعراف کے سبب سے مذاق باطل ہوتا ہے۔ اور مذاق پر بنا کر لے میں اختلاف ہونے سے مذاق مقبوض ہے۔ گی۔ جو ہی کی جانب سے سستی قبول کرنے پر کیونکہ خلیع میں بھی مذاق حکم خیار ہے اس لئے قبول کرنا شرط ہے۔ اور اگر خالی اذن میں ہونے پر دونوں مشتق ہوں تو سستی لازم ہوگا اور مذاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں عقد کے قطعی ہونے کا پہلو رائج ہے۔ اور اگر باہم اختلاف ہو تو اعراف کے قطعی کرنے والے کو ہی معتبر ہوگا کیونکہ اس کا ذکر ہی اہل کے مطابق ہے۔

١٤ قوله فبنيته الى مقصد المصنفين في الكتاب هو بطلان ذلك والى ١٣ - ١٢
 ١٥ قوله يجب ان يتحقق الطلاق الخ - والى المطلق مشروط بان لا يكون طلاقا بالابنة والمرأة ١٢ - ١١
 ١٦ قوله اعلم بانها لا يقع المراجعة قال الآخر باعراض عنها ١٢ - ١١
 ١٧ قوله على ما عرض من المراجعة السابقة وعلى ما عارض من ذلك المراجعة الاولى من لم يغيرها
 شيء من المراجعة والى ١٢ - ١١

وهذا كله في الانشاعات وان كان ذلك اى الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كما للبيع بان يواضعا على ان يقر ابا اليهم بحضور الناس و
لم يكن في الواقم اقرار بما لا يحتمل كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقر بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرارا
فانهزل ببطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فلا اخبار به كيف يصير حقا والهزل في الردة كقراى
اذا لم يفظ بالقاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به فاجاب بقوله لانما هزل به اى ليس جفرا
بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استهتفا بما بالدين وهو كفى لقوله تعالى قل ايا الله وما سئله كنته
تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفة عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرّفه المصنف
بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اى تجاوز الحد وتفرق المال اسرافا
ذلك لا يوجب خطا في الاهلية ولا يمن شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالب بالاحكام كلها ويمنع مال
عنه اى مال السفينة عن السفينة في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وفي الآية
توجيه ان احداهما ان تكون للمعنى على ظاهرة اى لا تؤتوا اياها الا لبياء السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم
فيها قياما لانهم يضعونها بلا تدبير ثم يحتاجون اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتوكم وحينئذ لا يكون الآية مانعا فيه والثاني ان يكون
معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وحينئذ يكون تمسكا لما نحن فيه اى لا تؤتوا السفهاء اموالهم
التي جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها.

یہ تمام تفصیلات منیبات میں جزل واقع ہونے کا حق (انگہ اخبارات کی انواع بتاتے ہیں) اور اگر کفر یہ یعنی ذاق "اقرار" (اخبار میں لا) ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو فتح کا احتمال رکھتا ہے "جیسا کہ یہ ہے کہ وہ شخص باہم کے کس کو گولہ کے سامنے راجع کا اقرار کریں گے اور حقیقت میں کوئی بیخ نہیں ہے۔" (۱۶) یا ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو فتح کا احتمال نہیں رکھتا ہے "جیسا کہ ذاق و طلاق، کہ وہ شخص طے کریں کہ وہ دونوں کے سامنے ذاق و طلاق کا اقرار کریں گے اور وہ شخص ذاق و طلاق کی بنا پر یہ اقرار داخل ہو جائے گا یا نہ کہ اقرار بذات خود صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ذاق کی صورت میں جو کہ غیر عمدہ کا وجود ہی نہیں تو اس کے وقوع کی خبر دینا کس طرح قابل اعتماد ہو سکتا ہے (انگہ استغادات میں ذاق کا حکم بتاتے ہیں)۔" (۱۷) اور اگر ذاق کے بارے میں ذاق کو کفر ہے "یعنی جب کوئی شخص ذاقا اتفاقاً کفر مستحالی کرے تو وہ کافر ہو جائے گا یہاں پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ذاق کرنے والے نے تو کفر کا اعتقاد نہیں کیا پھر کس طرح وہ کافر ہو جاتا ہے، تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے اس قول سے کہ لیکن جس بات سے ذاق کیا اس کی وجہ سے نہیں "یعنی اس کا کفر اس لفظ کی بنا پر نہیں جس کا اس نے غیر اعتقاد کے معنی ذاقا تلفظ کیا ہے۔" بلکہ خود ذاق ہی کی بنا پر یہ کہہ کر تو دین کے ساتھ مسخرہ میں ہے جو کہ موجب کفر ہے۔" (۱۸) اور جو قول باری تعالیٰ کے "اسے محمد! آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اور اس کے رسول سے اور اس کے رسول سے تم مشفق کہتے تھے۔ یہ نہ سنت بناؤ تم کو کفر ہو گئے" (انہما یحییٰ) کے بعد۔" (۱۹) اور اگر ذاق کوئی اسلام قبول کرے تو اس کا اسلام معتبر ہے یہ بمنزہ افتاب ہے جس کا کھڑے اور تاریکی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس نے ایمان کے پہلو کی ترجیح دیتے ہوئے اس کے کفر اسلام کو صحیح مانا جائے گا جس طرح حالت اکرا کا اسلام قبول کرنا معتبر ہے۔" (۲۰) اور "اہیت کے عنوان پر" (۲۱) مسافرت اس کا عطف بھی مذکور سابق (پہل) پر ہے۔ مسافرت باعتبار رخت کے خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاحی تخریف مصنف نے من الافاض سے بتائی "اور یہ تھا جس نے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل اجتہاد میں کے مشروع ہو نہ کہ اصراف اور فضول غریبی "یعنی اتفاق میں جسے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا۔"

[illegible]

ویدل علیٰ ہذا المعنی قولہ فیما بعد فان انستم منهم رشدا فادھو الیہم اموالہم ولہذا قال ابو یوسف ومحمدؑ انہ لا یدفع الیہ المال مالہم یونس منہ الرشدا لاجل ہذہ الایۃ وقال ابو حنیفۃؒ اذابلغ خمساً وعشرين سنۃ یدفع الیہ المال وان لم یونس منہ الرشدا لانه یصیر للمراۃ فی ہذہ المداۃ جداً اذا دنی مدۃ البلوغ اثنی عشر سنۃ وادی مدۃ الحمل ستۃ اشھر وفی صبیحینئذ اباً واذا ضوئف ذلک یصیب یحبداً فلا ینفید منہ المال بعدہ وھذا القدر اری عدم اعطائہ المال لما اجمعا علیہ ولکنہم اختلفوا فی امرائک علیہ وھو کونہ محجوراً عن التصرفات فھنہذا لایکون محجوراً وعندہا لایکون محجوراً علی ما اشار الیہ بقولہ وانہ لا یوجب الحجر اصلاً عند ابی حنیفۃؒ ای سواء کان فی تصرف لایبطلہ الھزل کالنکاح والعاق او فی تصرف یبطلہ الھزل کالبیع والاجار فان الحجر علی المحر العاکل البائع غیر مشروط عندہ وذلک لانه عندہما فیما لایبطلہ الھزل واما فیما یبطلہ الھزل یحجر علیہ نظر الہ کالتصبی والمجنون فلا یصم ببعده واجارۃ وھبۃ وسائر تصرفاتہ لانه یسمی مالہ بمذہب الطریق فیکون کلام علی المسلمین ومحتاج لنفقۃ الی بیت المال والسفر عطف علی ما قبلہ وھو الخرج المذید عن موطنہم الاقامۃ علی قصد السیر وادناہا ثلاثۃ ایام وانہ لا یسانی فی الاہلیۃ ای اہلیۃ الخطا لبقا العقل والقدس البینیۃ لکنہ من اسباب التخفیف بنفسہم مطلقا لکنہ من اسباب المشقۃ فسواء توجدا فیہ المشقۃ اقل توجدا جعل نفس السفیر تاما مقام المشقۃ بخلاف المرض فانہ متنوع الی ما یضربہ الصوم والی ما لا یضربہ فمتعلق بالخصۃ لیس نفس المرض بل ما یضربہ الصوم فیؤثر السفر فی قصہ وظوت الاربع وفی تأخیر وجوب الصوم الی عادۃ من ایام اخر لانی اسقاطہ۔

پہنچا ہر کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے یعنی مجھ کو دیکھو میں ہر شہارہ تو ان کے ہر لوگ وہاں کا مال و اس کی آیت کی وجہ سے نام ہر سو سے اور نام کو فرماتے ہیں کہ جب تک مسلمان ہر شہارہ محسوس ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن نام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تک پچیس سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں ہر شہارہ محسوس ہو کہ جس کو اس طرح آدمی داد کے درجہ میں پہنچ جاتا ہے کہ جو کہ جو شہر کی کثرت ہر سال ہے اور کل کی ادنی مدت چھ ماہ ہے تو سارے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ ہو سکتا ہے۔ اس حساب سے اس کی دو گنی عمریں داہن سکتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد رخصت آنے کی توقع درجہ پر اس کے مال روک رہے ہو وہ اس بات یعنی اوائل عمر میں سفیر کو مال حوالہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے لیکن اس کے علاوہ ایک امرائیں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ اور وہ یہ کہ سفیر دوسرے تعارفات سے مجبور ہو گیا یا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مجبور نہ ہوتا یعنی ممنوع امن انصرف نہیں ہو گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجبور ہو گا چنانچہ اتن نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے "اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفیر کے نزدیک اس کی مشقہ سے روک دینا نام صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں یہ بھی حکم ہے صاحبین کے نزدیک ان تعارفات میں جو مذاق سے باطل ہو جائے ہے سفیر کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے یعنی خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے جیسے نکاح و عاق یا ایسا تصرف جو مذاق سے باطل ہو جائے ہے جیسے بیع و اجارہ وغیرہ مگر عاقل بالغ کو عاقل تعارف سے روک دینا نام صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں یہ بھی حکم ہے صاحبین کے نزدیک ان تعارفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں لیکن جو تعارفات مذاق سے باطل ہوتے ہیں ان میں سفیر کو کسی کے نفع کے پیش نظر مجبور قرار دیا جائے گا جیسا کہ سفیر اور مجنون کا حکم ہے۔ لہذا سفیر کی بیع و اجارہ ہر دو کو تو تعارفات (مراعاتی) الحقیق صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو مجبور قرار دیا جائے تو ان تعارفات کی راہ سے ہر نام مال بیع و عاق کے طریقے کا جس کے بعد دوسرے سفیران پر بوجہ ہونے والے گا اور اپنے معارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا۔ (۵) اور سفیر اس کا بھی حلف ہے چاہے یہ اور یہ دور دور کے لئے نکل پڑے کہ کہتے ہیں اپنی امانت کا وہ سے بقصد سیر و سیاحت اس دوری کی اولی تقدیریں دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بحال باقی رہتی ہے۔ البتہ یہ بنات و مرد و سب مشقت برتنے کی بنا پر ہر حال میں احکام شرعیہ کی تخفیف کا باعث ہے یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے خواہ اس میں مشقت متحقق ہو یا نہ ہو بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت متعین ہے کہ مرض کی بعض نوع میں روزہ رکھنا مفید ہے اور بعض میں معزز نہیں (بلکہ مفید ہے) اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس نوع مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے مزہر پہنچ سکتا ہے۔ لہذا مؤخر ہو گا۔ سفر۔ چار رکعت والی نازکے قہر میں اور وجوب صوم کی غیر مجاہد یعنی انکار کئے ہوئے دنوں کی گنتی پوری کرتی ہوگی دوسرے یام میں قضا کر کہ سفر سے روزہ صاف نہیں ہو گا۔

۱۔ قولہ یصح بیعہا۔ والفقیر علی قولہما جیبہ کذا قال بکر الصوم فی الدوا الخ تارود عندہما بحجر علی الحرام السطہ والفقیرہما یبغی صیانہ مالہ ۱۱۔

۲۔ قولہ فیکون ای السیۃ کافی المنتخب کل بالفتح وتشدید لام کرافی وبارکلا ۱۲۔ ۳۔ قولہ لایام بحساب المریر وسط من بعد صلوۃ الخیر الی الزوال ۱۳۔ ۴۔

والخطأ عطف على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما يريد وهو عذر يبرأ به لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استقراء الواسع لا يكون أثماً بل يستحق اجرا واحداً أو يصير شبهة في ذم العقوبة حتى لا يأتى المخاطى ولا يؤخذ بحد أو قصاص فإن زنت اليه غير امرأته فظن أنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير أثماً كما ثم الزنا وإن رأى شبهة من بعيد فظنه صيداً فرمى اليه وقتله وكان انساناً لا يكون أثماً العمد ولا يعجب عليه القصاص ولم يجعل عذراً في حقوق العباد حتى يجب عليه ضمان العدو وإن أذ التلغ مال انسان خطأ وجبت به الدية إذا قتل انساناً خطأ وإن كانهما من حقوق العباد وبطل المحلل لأجزاء الفعل وصح طلاقه أى طلاق المخاطى كما إذا أراد أن يقول لامرأته اعدى فجوى على سائده أنت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى لا يقع قياساً على النائم ولقوله عليه السلام ردم عن اتقى الخطاء والنسيان ونحن نقول إن النائم عديم الاختيار والمخاطى مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الاثمة لأحكام الديانة بل وجوب الدية والكفارة ويجب أن يتعقد بيعه أى بيع المخاطى كما إذا أراد احد أن يقول الحمد لله فجوى على سائده بعثت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله إذا صدق خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدق ولا يجلب منك كان خطأ وإذا لم يصدق في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعنى يتعقد فاسداً لأن جريان الكلام على لسانه اختياري فنه عقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه .

والاکراہ وهو عطف علی ما قبلہ وبہ تمام الامور المحتضنة للکسبة فلو عمل الانسان علی ما یکرهہ ولا یرید ذلک الانسان مباشرتہ
لولا اکرهہ وهو ای الاکراہ علی ثلثۃ اقسام لانه اما ان یرید الرضا ویفسد الاختیار وهو الملجئ ای الاکراہ الملجئ بما یخاف
علی نفسه او عضوا من اعضائه بان یقول ان لم تفعل کذا الاقتلتک او لا تقطعن یدک فحیث یدک فی حید یرید الرضا ویفسد اختیارہ
البتۃ اولی عدم الرضا ولا یفسد الاختیار وهو الاکراہ بالقید او الحبس مدۃ مدیدۃ او بالضرب الذی لا یخاف علی نفسه التلف فانه
یبقی اختیارہ حیث یشاء وکن لا یرضی بہ اولای عدم الرضا ولا یفسد الاختیار وهو ان یمتہ بحبس ابیہ او ابنہ او زوجتہ او نحوہ فان
الرضا والاختیار کلاهما باق والاکراہ بجملة ای بجمیع هذه الاقسام لایافی الخطاب والاہلیۃ لبقاء العقل والبلوغ الذی علیہ مدار
الخطاب والاہلیۃ وانه متردد بین فرض وحظر وایاحۃ وخصۃ یعنی ان الاکراہ ای العیل بہ منتسم الی هذه الاقسام الاربعۃ ففی
بعض النقام العمل بہ فرض کاکل المیتۃ اذا اکراہ علیہ بما یوجب التجار فانه یفترض علیہ ذلک ولو صبر حتی یموت عوقب علیہ لانه
القی نفسه الی التملکۃ وکی بعضہ العمل بہ حرام کالزنا وقتل النفس المعصومۃ فانه یحرم فعلہما عند الاکراہ الملجئ وفی بعضہ
العمل بہ مباح کالافطار فی الصوم فانه اذا اکراہ علیہ یباح له الفطر وفی بعضہ العمل بہ رخصۃ کاجراء حکمۃ الکفر علی لسانہ اذا اکراہ
علیہ یرخص له ذلک بشرط ان یکون القلب مطمئنا بالتصديق والاکراہ ملجئا والفرق بین الاباحۃ والرخصۃ ان فی الرخصۃ
لایباح ذلک الفعل بان ترفع الحرمة بل یعامل معاملة للمباح فی رفع الاثم وفی الاباحۃ ترفع الحرمة۔

۱۰ اور اکراہ : اس کا بھی عطف ہے پہل پر۔ اور اسی پر اہلیت کے عوض کسی کا بیان کل ہو جاتا ہے۔ اگر کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرے کہ اگر اس کو مجبور نہ
کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر کراہ دیتا۔ لہذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ اکراہ یعنی اکراہ تین قسموں میں منتسم ہے کہ ایک یہ کہ (۱) اور رخصۃ فعل اور اختیار کا عمل کو مباح کر دے جسے کراہ ملجئ کہتے ہیں۔ یعنی بالکل مجبور کر دینے
والا کراہ جو کہ انسان کی ہر حالت یا کسی عضو کی ہر ہادی کے قسطنطینیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی جاہل نہ کہے کہ اگر تم ایسا کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ منور کر دے گا
دونوں گاہا ایسے کراہ سے لہذا رخصۃ منتسم ہو جاتی ہے اور اختیار کا سہ ہوتا ہے (۲) یا جہاں تو ظہم کر دے لیکن اختیار باقی رہے (۳) جسے کراہ غیر ملجئ کہتے ہیں (یعنی قید بند یا ایسی اہلیت سے ڈرا
کر کر دیا جائے جس سے جان (یا اعضا) کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو۔ اس قسم کے کراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر ضمانتی نہیں ہوتی ہے (۴) یا جہاں اس کی رخصۃ نہ کرے اور
نہ اختیار میں نقص پیدا کرے۔ مثلاً اس کے باپ یا بیٹے یا بھائی کو قید کرنے کی دھمکی دے۔ کیونکہ ان باتوں سے کراہ میں رخصۃ و اختیار دونوں باقی رہتے ہیں۔ اور جہاں کراہ ملجئ پر تمام
اقسام کراہ مختلف شرح اور اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ تو موجود ہیں جن پر خطابات فرجیہ اور اہلیت کا دل و دماغ ہے۔ اور یہ دائرہ فرض و حرام اور
مباح و رخصت میں دینی کراہ کے ہر جب عمل کرنے کا حکم ان چار قسموں میں منحصر ہے بعض مقام میں اس پر عمل کرنا فرض ہے۔ مثلاً جبکہ رو کر کھانے پر ایسی بات سے جبر کیا جائے جس سے بالکل
مجبور کی سیل ہو جائے (ای بالقتل و قطع العضو) تو اس وقت مرد و عورت کراہنا فرض ہو جاتا ہے۔ جنہاں کہہ کہنے سے بزرگ بچہ و عورت واقع ہو جائے تو وہ عذاب مستوجب بھی۔ اس لئے کہ جان
پر جو کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے۔ اور جن مقام میں اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ جیسے زمانہ محرم میں جان کا قتل کرنا کراہ ملجئ کے وقت بھی ان کا رکتاب حرام ہے۔ اور جن موقع میں اس
پر عمل کرنا ہائے ہے۔ جیسے روزہ افطار کرنے پر اگر کراہ کیا جائے تو اس کے لئے روزہ افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے۔ اور جن موقع میں اس پر عمل کرنے کی رخصت ہے مثلاً جبکہ اگر بھوکا ہو کر کھا جائے
تو کراہ نہ زبان پر لانے کی رخصت حال ہے بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کوئی فرق نہ آئے اور کراہ بھی یقیناً ملجئ ہو۔ یہاں پر اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت
میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا ہے۔ اس میں کھربت فعل بالکل منتسم ہو جائے مگر جس گناہ سا قہ ہو جس میں مباح جیسا سالمہ کیا جاتا ہے اور اباحت کے معنی یہ کہ فعل کی صورت ہی اس سے رخصت
ہو جاتی ہے۔

۱۱ قرۃ دہوی الاکراہ عمل الانسان علی شئ کرہ ذلک الانسان ذلک الشئ واکراہ ذلک الانسان لئلا کرہ ۱۲۔

۱۳ قرۃ العید اور الحبس فی المنتجب قیہ بالفتح بند و الحبس بالفتح بازداشتن و فی رد المحتار العید بالفتح فی اجل ۱۲۔

۱۴ قرۃ فادہ یعنی ان عدم منظر الی مباشرۃ بالکرۃ علیہ فان یکون لہ ان یصبر علی ما یدہ بہ۔

۱۵ تکرر وبران یہتم فی التنبہ اہتمام غنا کر کردن و بے اذام کردن کسی ذاتی جو کہ مستحکم ان کرنا ذلک کراہ مالا یدم الرضا و ان یکرہ ویرہ ۱۲۔

وقیل لاحیاجۃ الی ذکر الاباحۃ لدخولہا فی الفرض والرخصۃ اذ لو کان المراد بها اباحۃ الفعل مع الاثم فی الصبر ففی الفرض وان کان بدون الاثم فی الصبر ففی الرخصۃ فانظار الصائم المکرة ان کان مسافراً ففرض وان کان مقيماً ففرض ولم یوجد ما یساوی الاقتدار والامتناع فیه فی الاثم والغالب حتی یكون مباحاً ولا یمکن فی الاختیار ای لایا فی الاکراه اختیر المکرة بالفتح لکن الاختیار فاسد فاذا علوہ اختیار صحیح وهو اختیار المکرة بالکس وحب توجیع الصحیح علی الفاسدان امکن کما فی الاکراه علی القتل والکافی البال حیث یصلح المکرة بالفتح ان یمکن الة للمکرة بالکس فیضاف الفعل الی المکرة بالکس ویلزمہ حکمہ والا یمکن ان یمکن نسبة الفعل الی المکس بالکس کما فی الاقوال وفي بعض الافعال بقی منسوباً الی الاختیار الفاسد وهو اختیار المکرة بالفتح فجعل المکرة مؤاخذاً بفعله ثم دحر علی هذا بقوله ففی الاقوال لا یصلح المکرة ان یمکن الة لغيره لان التکلم بلسان الغیر لا ینفرد فاقص علیہ ای حکم القول علی المکرة بالفتح فان کان القول مما لا ینفسخ ولا یتوقف علی الرضاء لم یبطل بالکرة کالطلاق ونحوہ من العتاق والتکام والرجعة والتبایر والعفو عن دم العمد والیمین والندار والظهار والا یلزم والفی القول فیه والاسلام فان هذه التصرفات کما لا یحتمل الفسخ ولا یتوقف علی الرضاء فلو اکره بها احد وتکلم به لم یبطل بالکرة وتنفذ علی المکرة بالفتح فقط۔

بعضی نے کہا ہے کہ اس مقام میں اباحت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو دلیل ہے فرض میں یا تو رخصت میں اس لئے کہ اباحت سے اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا نہ تکلیف مباح اور نہ مکرا یا عدل گناہ ہے تب تو حکم یہ فرض ہے۔ اور اگر ذکر کرنے میں کوئی گناہ ہو تو کسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً سفر روزہ مار کر اگر افطار پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے افطار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر وہ مقیم ہو تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہے۔ اگر وہ کی صورت میں ایسا کوئی عمل نہیں ہے جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم قرب میں یکساں حکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔ اور یہ اختیار کے منافی ہے۔ یعنی اگر وہ کی وجہ سے مجبور کا اختیار سلب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار فاسد اختیار ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر ترجیح اختیار یا دیا جائے۔ یہ ترجیح اختیار سے مراد ذہنی کسوتی کرنے والے کا اختیار۔ تو واجب ہوگا ترجیح دینا ترجیح کو نہ سہ پر جبکہ اس کا امکان ہو۔ جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کہ میں مجبور کو جابر کا اگر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے فعل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل بھی ایسا پر عائد ہوگا۔ ورنہ، یعنی اگر فعل کی نسبت کرنا جابر کی طرف ممکن نہ ہو مثلاً جہاں اگر وہ اتوائے سے مشق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے تو اختیار فاسد ہی طرف فعل منسوب رہے گا۔ یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہذا اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنف نے اس پر ترجیح کرتے ہوئے کہا۔

” (۱) پس اقوال میں ممکن نہیں کہ ”مجبور انسان“ اگر ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اسی پر خود دوسرے کا۔ یعنی کلام کا حکم ہونے والے (مجبور) ہی پر عائد ہوگا۔ ” تو ایسا قول جو ترجیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور نہ وضائے قائل پر موقوف رہتا ہے۔ وہ اگر وہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ یعنی کلام آزاد کرنا، عقد نکاح، طلاق سے رجعت، غلام کو مدبر بنانا، قتل عدو کے خون کو مصاف کرنا، قسم کھانا، خردمانا، زہار اور یملا کرنا، ایلاہ سے بذریعہ قتل رجوع کرنا، اسکا قبول کرنا یا نہ کرنا سب ایسے تصرفات ہیں جو دفع کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضا منہ پر موقوف ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کرے تو بوجہ اگر وہ اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی مکرا ہے نہ نافذ ہوگا۔

لہ قرر وجہ ترجیح الصحیح علی الفاسد امتیازاً بصحیح واستبداداً بالقدور والاختیار واستقلال فی الاختیار فاسد الباقی ہا فاعلم لغير ان امکن ای نسبة الفعل الی المکرة بالکس لکے قولہ فاقصر علی وقال بجزء السلام ان التکلم بلسان الغیر محال کذا لا یزعم مدان يقتصر علی المباشر المکرة بالفتح بل الاقرب عند بعض ان یبطل ذلك القول ولا یثبت حکم لانه مصدر تاکراه وقياسه علی المهرل لا یصح فان المهرل راض بالبیاع السبب وان کان لا یرضی بالحکم والما فیہ نحن فیه فاکراه لا یرضی بالسبب بل یوقد بالکراه فیبطل قائل۔ لکے قولہ وانه برہموان یقول بعدہ مثلاً ان مت فانت حر والکھد تشبیہ زوجہ او ما عبرہ عنها اور جز مشائخ منہا بعضو یحرم نظرہ الیہ من اعضاء محارمہا واما فاما والایلاہ حلف یمینہ ولی الزوجه مرة الا یلاہ وی لکھو اربعہ اشهر وللاہ شہران والاضی ہر الرجوع من الاہ والکھو الیمین والفی القول فیه والاسلام فان هذه التصرفات کما لا یحتمل الفسخ ولا یتوقف علی الرضاء فلو اکره بها احد وتکلم به لم یبطل بالکرة وتنفذ علی المکرة بالفتح فقط۔

وان کان یحتمل ویوقوف علی الرضاہ کالبیوع ونحوہ یقتصر علی البیاض وھذا ایضا ھو البکرۃ بالفتح لانہ یفسد لعدم الرضاہ
فیعتقد البیوع فاسدا ولو اجازہ بعد زوال الاکراہ یصح لان للفسد زلا بالاجازۃ ولا تصح الاقاریہ کلھا لان صحیحہا تعتمد علی
قیام المختبر بہا وقد قامت دلالتہا علی عدمہ ای عدم ثبوت المختبر بہا لانہ یتکلم دفعا للسیف عن نفسه لا لوجود المختبر بہا و
لا یجوز ان یجعل مجازا عن شئ لانہ لا یفقد المجازہ قیام دلیل الکذب وھو الاکراہ والا فحال قسمان احدهما کالاقوال فسد
یصلح ان یکون المکرۃ فیہ التلغیرہ کالاکل والوطی والزاہقہ تقتصر علی المکرۃ لان الاکل بضم الغیر لا یتصور وکذا الوطی بالتلغیر لا
یتصور فاذا اکراہ الانسان ان یأکل فی الصبح یفسد صومہ الاکل ولا یفسد صومہ الامران کان صائما وکذا الواکراہ ان یأکل مال غنیمۃ یاثم
الاکل دون الامور لکنہم اختلفوا فی حق الضمان فقیل یجب الضمان علی المکرۃ دون الامور لان المکرۃ یصلح التلغیر من
حیث الانکاف لان منفعۃ الاکل حصلت لہ وقیل لو اکراہ علی اکل مال نفسه فان کان جائزا لادعی یجب علی الامر شئ لان
منفعۃ رجعت الی الاکل وان کان شبعاں تجب علیہ قیمتہ لان منفعۃ لم ترجع الی الاکل ولو اکراہ علی اکل مال الغیر یجب الضمان
علی المکرۃ سواء کان جائزا او شبعاں لانہ من قبیل الاکراہ علی انکاف مالہ فیجب الضمان وکذا اکراہ انسان ان یطأ فان
کان مع غیر امرأۃ فیجب علیہ الحد ویكون اثما ولا ینتقل ہذا الفعل الی الامر علی ما سیأتی وان کان مع امرأۃ فی الصور
ادنی الاعتکاف او الاحرام او الحقیق فینبغی ان یکون ہذا ایضا مقتضا علی الفاعل ویأثم ھو ویجب ما یجب من القضاء والکفائر
والضمان فی مالہ وما رأیت روایت علیہ انہ یرجع بہ علی المکرۃ الامور لا۔

اور اگر طح کا احتمال رکھے اور ضایع ہو تو وہ پر مشابہ بیع و بیعوت میں بھی حکم کی طرح ہو گا کہ اگر کوئی دوسرے کو بیع کرے تو اس کے لیے ضروریات فاسد طح
ہو جائے گی و نیز بیع فاسد ہو کر منقطع ہوگی اگر اکراہ نہ رکھ لے پس نہ کے بعد اجازت دے دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ اجازت سے سبب فساد دور ہو جائے گا اور مجبور کی طرف سے کسی قسم
کا اقتدار صحیح نہیں ہو گا کیونکہ اپنے الزام کے ذریعہ جس بات کی طرف سے اسے نفس الامر میں اس کے ہونے پر ہی اس کی طرف سے صحت کا اور واپس اس کے عدم پر واپس پائی جاتی ہے یہ
یعنی جبر سے نہ ہونے پر دلیل موجود ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے وہ محض اپنے دل سے خود دفع کرنے کی طرف سے کہہ رہا ہے نہ کہ نفس الامر میں یہ بات پائی جانے کی وجہ سے اور یہ بھی ممکن نہیں
اس کے اس جہاد و انفراد کو دوسرے کی مجازی صحت پر محمول کیا جائے کیونکہ دوسری مجازی صحت میں بھی حکم کے قصد کی ضرورت ہے اور یہاں اس حکم صحتی مجازی کا قصد کیا جاتا ہے
لہذا وہ اس مجازی کے احتمال کے تحت میں باقی رہے اور ذیل کذب و جہاد میں کذب و جہاد پر ہی قابل ترجیح ہوگی ۱۱۱) اور مجبور کے افعال کی دوسری صحت میں ایک قسم اقوال کی طرح ہے یہی
صحت مجبور کو دوسرے کا کہہ کر دینا ممکن نہیں جیسے کہا کہ اپنا اجماعت اور ذکاوت کا حکم کرے یا پر منحصر رہے گا کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کہا نہیں سکتا ہے ۱۱۲) اگر طرح
بہت سے دوسرے کو انہیں بنا سکتا ہے لہذا اگر کسی روزے دار کو کوئی شخص کھانے پر مجبور کرے تو کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا حکم دینے والا اگر دوسرے سے ہو تو اس کا روزہ فاسد
نہیں ہوگا کی طرح اگر کوئی کسی کو دوسرے کا دل کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کا گناہ کھانے والے ہی پر ہوگا جبر کرنے والے پر نہیں ہوگا بین اس مال کے ضمان کے تحت قبائلیہ اور ذہنی
اختلاف کے بعد بعض نے کہا ہے کہ ضمان ہی کھانے والے ہی پر آئے گا حکم دینے والے پر نہیں اگرچہ پل تکف کے لئے کھانے والے سے مجبور کیا گیا ہو کہ منفعۃ تو یہاں کھانے والے ہی
کو حال پر رہی ہے و انفعوہ بالغنم جو کھانے والے سے ہو گیا ہے اور جنوں نے کہا ہے کہ اگر خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے اس صحت میں اگر کھانے والا مجبور کا حکم دینے والے پر اس
کا کوئی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کھانے کا نفع تو اسی کو رہا لیکن اگر کھانے والا مجبور ہی تھا تو جبر کرنے والے پر کھانے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اس نے کہ کھانے والے کو اس کھانے کی
منفعۃ نہیں ملی اور اگر دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو جابر پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والا مجبور کا پورا سودہ کیونکہ کھانے پر جبر کرنا حقیقت دوسرے کے مال تکف کرنے پر
جبر کرنا ہے۔ ولان الاذن یحقق اولیٰ کما یحقق ثم یوجد ہذا الاکل بعد کون المال مفصوبا فی قبضۃ الامر حکما لہذا جابر ضمان ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو اجنبی صورت کے ساتھ چاہت
پر مجبور کیا جائے تو اگر کاتب کرنے والے ہی پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار ہوگا۔ اس فعل کا حکم جبر کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا کیونکہ سیاقی اور اگر اجنبی ہوگی ہی کے ساتھ چاہت کرنے پر مجبور
کیا جائے روزہ اعتکاف و احرام یا حیض کی حالت میں تو اس صورت میں بھی ممانعت کی رو سے یہی ہو چکا ہے کہ حکم مرکب ہی کے ساتھ حدود دوسرے ہی گنہگار ہو۔ اور قضاء کفارہ یا مالی ضمان
حکم کی طرح واجب ہو رہی ہے واجب ہو۔ گناہ کے متعلق مرتب کوئی روایت میں نے نہیں دیکھی کہ آیا حکم دینے والا جابر سے بھی ضمان وصول کر سکتا ہے۔ نہیں۔

ملہ تو کہہ گا سودا کا یا بیع الطیرۃ النہا لیکھتہ ہوا ذکاوت باکراہ الخ و غیر ذلک تو ان کا ہی المکرہ الاکل جائز فی المستحب جہاد باہم کر سکی و اگر مشرک و مشرکہ یا مشرک و مشرکہ ۱۱۲۔ ۱۱۳

والثانی ای القسم الثانی من الافعال ما یصلح المکره فیه ان یکون الة لغيره کاتلاف النفس والبال فانه یمکن للانسان ان
 یأخذ اخر ویلقیه علی مال احد لیتلثه او نفس احد لیتقتله فیحجب القصاص علی المکره بالکفر ان کان القتل عمداً
 بالسيف لانه هو القاتل والمکره الة له کالسکین وهذا عند ابی حنیفة وقال محمد وزفر یحجب علی المکره لانه هو الفاعل
 الحقیقی وان کان الاخر اماً او قال الشافعی یحجب علیها اما المکره فلکونه اماً واما المکره فلکونه فاعلاً وقال ابو یوسف لا یحجب
 علیها لکون الشبهة درائة له عنهما وکذا الدیة علی عاقلة المکره ان کان القتل خطاء وکذا الکفاساة ایضا تجب علیها
 قسم المصنف الاکراه اولاً فی فرض وحظر وایاحة وخصه فالان یتیم حرمة المکره به الی الاقسام الاربعه بعنوان اخر وان
 کان مال التقسیمین واحداً فقال والحرمات انواع حرمة لا تتکشف ولا تدخلها رخصة کالزنا بالمسأة فانه لا یجوز بعداها
 للاکراه قط اذ فیه فساد الفرائض وضياع النسب لان ولد الزنا هالك حکماً اذ لا تجب علی الاله نفقته ولا یجب علی الزانی تأدیبه وانما
 فهو داخل فی الاکراه المحظور وقیل هذا فی زنا الرجل بالاکراه واما اذا كانت المرأة مکرهة بالزنا یرخص لها فی ذلك افلیس فی
 التکلیف معنی قتل الولد الذی هو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنهما لا ینقطع ولهذا اسقط الائم عنهما
 وقتل المسلم فان حرمة لا تتکشف لان دلیل الرخصة خوف تلف النفس والعرض والمکره والمکره علیہ فی ذلك سواء قد یضیی
 للمکره ان یتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاکراه فی حکم العدم فکانه قتله بلا اکراه فیحرم

اور دوسری... یعنی افعال کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مجبور دوسرے کا آدم ہو سکتا ہے جیسے جان یا مال تلف کرنا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کوئی کسی کو کر کے زبردستی دوسرے کے مال پر
 پٹخ دے تاکہ اس کا مال ضائع کر دے یا دوسرے کے اوپر دسے مارے تاکہ اس کو ہلاک کر دے (اور اگر وہ صورت میں) قصاص واجب ہوگا جو کر کے دالے پر یہ مجبور اور دوسرے
 اختیار اسے قتل کر کے جس میں... کیونکہ اگر وہ دالے پر دوسری واصل قاتل ہے اور مجبور شخص تو مجبور کے غیر پر نہیں اس کے اگر کے حکم میں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہ کا لیکن امام
 محمد اور زفر فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قاتل (مجبور) پر۔ کیونکہ حقیقتاً قاتل کا ارتکاب ہی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قصاص و دوزخ
 پر واجب ہوگا جو کر کے دالے پر تو اس بنا پر کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مجبور پر اس لئے کہ وہ ہی قاتل حقیقی ہے اور امام یوسف کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں کیونکہ نسبت قتل
 میں شبہ پیدا ہو گیا اور امام شافعی نے وجوب قصاص سے دوزخ کے حق میں۔ اسی طرح دیت بھی واجب ہوگی جابگیر کا تلبس بہ قتل خطا کی صورت میں۔ علی ہذا القیاس کفارہ
 بھی واجب ہوگا اگر وہ دالے پر مصنف نے شروع بیان میں اگر وہ رجل کے اعتبار سے چار میں بتائی تھیں۔ فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان ہے
 اس فعل کی حرمت کے اقسام اور جو نکات ہیں جس میں اس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دوزخ تقسیم کا مرجع اور اس کا ایک ہی ہے چنانچہ فرمایا اور (جو جری فعل حرام کی حرمت کی جہت نہیں
 ہیں) اسی حرمت جو فعل سے کبھی داخل مجبور اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا ہو جیسے کسی صورت کے ساتھ زنا کرنا کہ یہ فعل اکراه کے مدار سے کبھی خارج نہیں ہو سکتا
 ہے کیونکہ اسی میں دوسرے کے فرض (زوجیت) کی غرضی ہے (اگر حرمت منکوحہ پر) اور نسب کی بپادائی ہے (اگر غیر منکوحہ پر) اس لئے کہ ولد الزنا حکماً معرض ہواکت ہو ہے۔ اس بنا پر
 کہ ان پر اس کا نطفہ واجب نہیں ہو سکتا ہے (غیر زانی منکوب) اور زانی پر اس کی تربیت اور فرج پر برداری واجب کی جا سکتی ہے (انطلاق النصب عن نیکاب الولد عن رخصتہ) چنانچہ
 پر عمل کرنا حرام ہے یا اس کو نہ جس میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم حرمت خاص ہے جبکہ مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے لیکن اگر حرمت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں کہ قاتل زنا
 کی رخصت ہو سکتی ہے اس لئے کہ حرمت کی آگاہی زنا میں قتل و لڑکے میں نہیں پڑنے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں مانع رخصت ہے کیونکہ بچہ کاسب حرمت سے مطلق نہیں ہوتا ہے۔ اس
 وجہ سے حرمت کے حق میں گناہ بھی ساقط ہے۔ دوسری مسلمان کو قتل کرنا کہ اس کی حرمت بھی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اور لڑکے یا بچہ کا
 کاسب ہونا اگر تاسہ و تاثر اپنے کو ہلاکت سے بچانے اور اس دہاکت سے بچانے کے استحقاق میں مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر چر کیا جا رہا ہے دوزخ میں ہو۔
 اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان سے بچے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ لہذا قتل مسلم پر اکراه و تعارض
 حرمتیں کی وجہ سے کاسب ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو یہ بھی سمجھا جائے گا کہ گویا ہیز اگر وہ قتل کیا ہے۔ اس لئے کمال حرام ہوگا۔

وحرمة تحتل السقوط اصلا بعض الاكراه وغیره وتصیر حلال الاستعمال فهو حلال في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة الخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتل السقوط لكنها لم تسقط بعض الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص تحتل سقوط حرمة وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعض الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويأمل معاملته المباح فاذا اكراه بالاكراه المباح جازله ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد تناول الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انما ادا دخل في الفرض ادى الرخصة ولم هذا اي ولجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذ اصبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لا بد يكون باذنه لا عن زورين الله تعالى ولا قامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكنني في عدة السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم.

» (۱۲) ایسی حرمت جو کچھ ساقط ہو جاتی ہے یہ اکراه اور دوسرے اعزاز کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت اکراه کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ جیسے شراب، امروار اور سور کے گوشت کی حرمت، کو نص کے ذریعہ ان اشیا کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: «اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرم کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر» تو اس آیت کی مدد سے شدت بھوک اور اکراه کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔ (۱۳) ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کفر کو زبان سے بول کر یا کہ کفر اپنی ذات کے اعتبار سے قبح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراه کی حالت میں کفر کو نہ کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراه کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔ (۱۴) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراه کے دوسرے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کا مال کھانا یا کر یہ بددینہ نص حرام ہے۔ تاہم مال کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح صرف میں لایا جاسکتا ہے۔ لہذا اگر اکراه غی کے ذریعہ چلنے کو غیر کا مال کھانا یا ہار ہے۔ پھر اکراه کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا ضمان دیا ہو گا۔ کیونکہ اکراه سے دوسرے کے مال کی عصمت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراه کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنف نے باخت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بنا آئے ہیں کہ احست کی مستقل کوئی مصداق نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں یا اور کچھ دوسرے۔ یعنی جو کچھ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے؟ جب ان دونوں مصداقوں میں اکراه کے باوجود صبر کر کے رہے (اد جہری فعل کا ارتکاب دکرے) یہی ایک کفر کر دیا جائے تو وہ شہید ہو گا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنا جان کو قربان کر دیا۔

علاوذا ہم کو بھی تور و زبحہ شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور مساوت مندوں کے گرد وہ میں شامل فرما جس دن کہ کسی کے مال و دولت کچھ کام آئیں گے اور کسی کی قوت و شہرت تیرے خطاب سے نہات دلا سکتی ہے۔ بجز نبینا و شفیعا محمد صلی اللہ علیہ وعلی آله واصحابہ واهل بیتہ وازواجه وذراریہ واطم۔

لے نور ان مشافہ وقد فصل کم ما حرم علیکم فی تور حرمت علیکم المیتة والدم الا انما منصرف الیہ ۱۲۔ لے نور فحالة الخمصة یوفوا بطن من الذناب یتقال رجل فیمس بطنه ان کان طاریا یا غایا کذا فی معالم التنزیل ۱۲۔ لے نور واسکتی الیہ فی المنتجب اسلک در آوردن چیز سے بجزیرے والی اس سخت شدن در جنگ والمحسن بالکسر جائے پناہ و ہر موضع استوار کر یا خداون آن نزال رسید ۱۲-۵

